التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

العدد (97) - (صفر) - 1425 هـ = (آذار) 2005

السنة الرابعة والعشرون

ص - ز

من محتويات هذا العدد:

اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
DAMASCUS دمشق

السعر : ٢٠ ل.س داخل القطر
٣٠ ل.س خارج القطر

مطبعة اتحاد الكتاب العرب
دمشق

اتحاد الكتاب العرب

ARAB WRITERS UNION

DAMASCUS دمشق

بسم الله الرحمن الرحیم

التراث العربي

العــــدد: (97)-(صفـر)-1425 هـ=(آذار)2005- الســـنة الرابعة والعشـــرون

شروط النشر

1-أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.

2-أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل وليست مستلّة من كتاب منشور.

3-التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.

4-أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة،وعلى وجه واحد من الورقة.

5-ألا تزيد على ثلاثين صفحة.

6-أن تراعى علامات الترقيم.

7-توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.

8-يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام- تح.محمود شاكر- القاهرة- مط. المدني- ط3، 1974م).

9-يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق بلمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.

10-يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.

11-تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.

12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار إليهم.

13-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبّر عن آراء كتّابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.

14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشـــــتراك السـنوي

داخل القطر للأفراد	: 150 ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: 300ل.س أو (15) دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي للأفراد	: 450 ل.س أو (20) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية داخل القطر	: 300 ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 500 ل.س أو (25) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 650 ل.س أو (40) دولاراً أميركياً
أعضاء اتحاد الكتاب	: 75 ل.س

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي ■

المحتوى:

دعوة

ستصـــدر مجلـة التراث العربي عدداً خاصاً بالأمير مصطفى الشهابي في شهر تموز عام 2005 وتـتوجه المجلة للكُتّاب والأدباء والعلماء الذين يرغبون في المشاركة في هذا العدد أن يتكرموا بموافاة المجلة بأبحاثهم وكتاباتهم، حول شخصيته وعلمه وآثاره وفكره القومي، في مدة أقصاها منتصف حزيران من عام 2005.

□□

اعتذار

في العدد 95 من المجلة

وقع خطأ في نقل اسم الباحثة السعودية الدكتورة: فاطمة بنت عبد الله الوهيبي في طرّة بحثها: الظـل في الميثيولوجيـا والمدوّنة التراثية والدينية والصوفية الذي هو جزء من كتاب سَيُنشر في قادمات الأيام، فجاء الاسم: فاطمة بنت عبد الوهيبي، فاقتضى الاعتذار.

□

أول الكلام

لمحةٌ

من سِفر العلاقات الثقافية والاجتماعية بين سورية ولبنان في القرن العشرين

رئيس التحرير

على الرغم من أنّ الدولة العثمانية تنسب إلى رموزها المقولة المشهورة: (فرِّق تسُد) إلا أن بلاد الشام ظلّت في عهد تلك الدولة موحدة الأقسام الأربعة التي تعارفنا عليها فيما بعد، مرتبطة بغيرها من الأقطار العربيّة المجاورة، ولم يُصب بلادَ الشام من التفكك السياسي وما يتبعه من التفكك الاجتماعي والثقافي إلا بعد المعاهدة المشؤومة: معاهدة (سايكس بيكو) التي وضعتْ شمالي بلاد الشام تحت الانتداب الفرنسي، ووضعتْ جنوبي بلاد الشام تحت الانتداب البريطاني، وطبّق الانتدابان مقولة (فرّق تسُد) كلٌ فيما ناله من نصيبه من بلاد الشام، فشطرتْ فرنسا حصتها إلى شطرين: شرقي وأطلقتْ عليه اسم سورية، وغربي وأطلقت عليه اسم لبنان، وفعلتْ بريطانية بحصّتها الفعل نفسه، فشطرتها إلى شطرين يفصل بينهما نهر الأردن، سمّت الشطر الواقع شرقيّه باسم شرقي الأردن، والشطر الواقع غربيه باسم فلسطين، وكانت هذه التسمية الأخيرة تمهّد في الخفاء ـ كما اتّضح فيما بعد ـ لما عُرف باسم (وعد بلفور) الذي أرهص لقيام دولة إسرائيل.

هذه المعلومات يعرفها المثقفون وأنصاف المثقفين، وهي قديمة الأسباب جديدة النتائج، أسفرت نتائجها الخطيرة إلى زعزعة الشرق الأوسط بكامله، وزعزعت كيانات الأطراف التي امتدت إليه.

وليس من مهمتنا اليوم أن نؤرّخ للحركتين الثقافية والاجتماعية لجميع بلاد الشام، فهذا الموضوع يشمل مساحة مترامية الأطراف، ويوغل في عمق قوامه قرن من الزمان.

ولنقصر حديثنا على القسم الشمالي من بلاد الشام، أي سورية ولبنان، لا لأنهما وقعا تحت الانتداب الفرنسي وحده، ولكنْ لأنهما يشكلان كتلة بشرية متجانسة تاريخياً وفكرياً وثقافياً، فضلاً عن التجانس الجغرافي القائم على وحدة الإقليم والمناخ، والتجانس الاجتماعي القائم على وحدة الأنساب والعشائر والأسر المكوّنة للنسيج السكاني المتداخل بين الإقليمين الواقعين شرقي جبال لبنان وغربيّها.

وسأقتصر في هذه المقدمة (الديمغرافية) على التشابك الأُسري والتحرك البشري على مساحة تشمل كلاً من التقسيم المصطنع الذي ارتضاه المستعمر لكلٍ من سورية ولبنان، وسأبيّنُ أن وحدة الفكر والثقافة غدت واضحة عند أبرز أعلام البلدينِ، متغلغلة في نسيج مجتمعيهما.

ولعب المثقفون الذين نبتوا على تراب البلدينِ المذكورين دوراً مهمّاً في تعزيز الفكر وتأصيله في الحقبة التي غطّت القرن العشرين، ممثلةً ببعض الرموز الثقافية التي نشأت في سورية وامتدت إلى لبنان، أو نبتت في لبنان وامتدت فروعها إلى سورية، وأكتفي بالتمثيل بعطاء بعض هذه الرموز كالأمير العالم اللغوي مصطفى الشهابي، والمفكر المناضل الشاعر فارس الخوري. والأعلام البارزين من الأسرة العريقة أسرة (أرسلان) معرّجاً على العناصر النسائية اللواتي تركن بصماتٍ اجتماعية وثقافية واضحة في القطرين الجارين، كحبوّس أرسلان وعادلة بيهم.

فهؤلاء العمالقة الأعلام لم يعرفوا قط حدوداً فاصلة بين سورية ولبنان. إذ قدموا عطاءاتهم للبلدين، فتركت طابعاً فكرياً وثقافياً تميّز بخصوصية معينة، فكل ما أخشاه أن يخلف من بعدهم خلف ينسى فضل ما أثّله أعلامه الكبار من حرصهم على مصير البلدين، وخاصة أننا في عصر تحديات العولمة نشاهد طموح الأمم إلى التوحد والتكتّل وعبور الحدود للمّ شمل ما فرّقه الدهر وما بعثرته السياسة.

ولنبدأ بالأمير مصطفى الشهابي أحد الذين كانوا جسوراً بين سورية ولبنان كما تدل على ذلك سيرته، فقد ولد في مدينة حاصبيا قصبة وادي التيم (لبنان) وهي قصر الشهابيين القديم، وهو ينتمي إلى أمراء بني شهاب القرشيين المخزوميين الذين استوطنوا وادي التيم في لبنان في المئة السادسة للهجرة، انتقل الأمير مصطفى مع والده إلى مدينة بعلبك، وبعد سنة انتقل إلى معلقة زحلة مركز قضاء البقاع، ثم هبط إلى دمشق سنة 1905، حيث لم تكن هناك حدود مصطنعة، وحيث يتنقل الإنسان بهويته الشآمية حيث شاء قبل أن تُخلق تلك الحواجز الوهمية، ولما غادر الأمير إلى الآستانة حيث رافقه أخوه عارف وهو من كبار دعاة القومية العربية المتفانين في سبيلها، كان مصطفى أحد رواد حلقته، وقد عاد إلى دمشق 1909، وفي

سنة 1919 عُيِّن مديراً لزراعة الجيش بدمشق، تقلب بعدها بمناصب كثيرة في سورية، وفي سورية بنى مجده الاجتماعي والفكري والثقافي، فأصبح محافظاً لحلب مرتين وللاذقية مرتين، ووزيراً للمالية والاقتصاد الوطني، ثم أصبح أميناً عاماً لرئاسة مجلس الوزراء، ثم وزيراً للعدل فسفيراً لسورية في مصر لعدة سنوات، وانطلقت مؤهلاته ومواهبه في سورية دون أن يتساءل أحد عن حاصبيا التي قدم منها هذا الرجل؛ لأن النزعة الإقليمية الضيقة لم تكن مطروحة آنذاك. هذا ولم تلهه الأعمال الإدارية عن الأعمال الفكرية والثقافية، فقد ألَّف في هذه الحقبة عدداً من المؤلفات العلمية، وانتخب في منتصف العشرينيات عضواً عاملاً في المجمع العلمي العربي بدمشق، ثم انتخب في آخر الخمسينيات رئيساً لمجمع دمشق، وفي منتصف الستينيات منحت الجمهورية العربية السورية الشهابي: ابن حاصبيّا جائزة الدولة التقديرية 1966، فكان أول من مُنح هذه الجائزة في سورية.

وحاصبيا هذه التي أنبتت الأمير مصطفى الشهابي أنبتت فارسين اثنين من فرسان الفكر العربي اللذين يشار إليهما بالبنان كعبقريّين خرجا من لبنان أولهما فارس نمر (1855 ــ 1951) الذي توجه إلى مصر، وتسنم أعلى المناصب الصحافية والثقافية فيها، وفارس الخوري (1877 ــ 1962) الذي توجه إلى سورية، وتسنّم أعلى المناصب الفكرية والسياسية والثقافية فيها، وليس هذا المقام بالذي يسمح لي بالاستفاضة عن فارس الخوري، فلي بحث طويل عن (فارس شاعراً) سأنشره مع كوكبة شعراء الشام في قادمات الأيام. أما مآثره الأخرى فقد حفلت بها الصحافة السورية واللبنانية والمؤلفات التاريخية التي تناولت الأعلام البارزين في القرن العشرين، وحسبي أن أنبه إلى الجانب الآخر المجهول عند عامة الناس وحتى المثقفين من عبقرية الخوري وهو الجانب الأدبي، وحصراً الجانب الشعري فأذكر له من قصيدته النونية المشهورة التي قالها على أثر إعدام شهداء السادس من أيار 1916 منها:

كان التجلُّد في البلوى يواتيني   فما له حين أدعو لا يلبيني

ضاق الفؤاد بآلامٍ تبرِّحني   وفاجعاتٍ بنار الوجد تكويني

وأضاف إلى قصيدته النونية هذه أبياتاً في حفلة ذكرى الشهداء في عام 1925 منها:

لا بدَّ أن يُرجعوا للشام وحدتها   وبعدما فصلوها عن فلسطين

من الفرات إلى الأردن رابطة   مثل التي بين صِنِّينٍ وقَسْيونِ

وقال من قصيدة أخرى:

مصيبة ضاق عنها طوق واصفها   عمَّ البلاءُ بها والويل والحَرَبُ

لئـن تكن نابت الفيحاء ما سلِمَتْ   بيروتُ منها ولا حمصٌ ولا حلَبُ

فقد تكفي مثلُ هذه الإشارات المتتبّع لأحداث سورية ولبنان عن فكر رجل مثل فارس الخوري الذي يلخص فكره فكر السوريين واللبنانيين، والتقريب بين المجتمعين الإسلامي والمسيحي إذا ادلهمَّ خطبٌ يهدّد أمن القطرين الشقيقين. ومن الأسر التي لعبت أدواراً بارزة في أحداث سورية ولبنان وثقافتهما أسرة (أرسلان) التي يقول الأمراء الأرسلانيون إنهم يعودون في نسبهم القديم إلى المنذر بن ماء السماء اللخمي، ويقولون: إن جدهم القريب (أرسلان) سار إلى دمشق من بلاد معرة النعمان ليمثل أمام الخليفة أبي جعفر المنصور العباسي سنة 758[1]، فأقطع هذا الخليفة أجدادَهم جبال لبنان، فهم مازالوا في جبال بيروت حتى يومنا هذا، فموطنهم الأول إذاً معرة النعمان، وأُقطعوا جبال بيروت فاستقروا فيها، وتعاقب على هذه الأسرة رجالٌ كثيرون، ومن الجدير بالذكر أن في نسائهم من الشجاعة والحكمة و حسن السياسة ما لا يقل عن رجالهم، فمن أسماء النساء المشهورات من آل (أرسلان) الأميرة (حبّوس) التي تولت أمور الناس بعد وفاة زوجها الأمير عباس، وكانت سديدة الرأي، قوية الحجة، فصيحة الكلام، تجالس الرجال وتقودهم بفصاحة خطابها، سارت برفقة الأمير بشير إلى حوران، وكانت تداوله بشأن أحوال البلاد، ويُروى أنها حاربت البدو إذا تعدَّوا على دروز حوران وانتصرت عليهم.

ومن هذه الأسرة الأمير أحمد الذي وُلد في (بشامون) ونشأ في (الشويفات) وفرَّ مع أخويه الأمير حيدر والأمير أمين إلى حوران 1825، فأقام فيها ثم عاد إلى لبنان.

والأمير حيدر ولد بالشويفات أيضاً وطلب العلم، فبرع في النحو والصرف والفقه والمنطق ونظم الشعر وعلم الفلك، وكان يحب العلم والعلماء، حلو الحديث، لطيف المعشر، حسن الطوية، باسطاً يديه بالصدقات، مُغضياً عن الهفوات.

وأشهر الأرسلانيين في القرن العشرين الأمير شكيب أرسلان، المولود في الشويفات بلبنان أيضاً وإن كان قد سكن دمشق حقبة من الزمان، ففي سنة 1902 تولى قائمقامية الشوف، بدأ حياته الأدبية بنشر (الدرة اليتيمة) لابن المقفع ثم المختار من رسائل أبي إسحق الصابئ، وترك ديوان شعر يسمى (الباكورة) مما نظمه في صباه، وديوان الأمير شكيب مما نظمه بعد الأول، وكتاب (الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية)، وتعاليق ضافية على ترجمة (حاضر العالم الإسلامي) للوثروب ستودارد، في أربعة أجزاء، والكتاب من أدق ما كتب الأميركان عن حاضر العالم الإسلامي، وكتاب (غزوات العرب في فرنسا وشمالي

---

[1] دائرة المعارف، البستاني، 1/163 ـ 164.

إيطاليا وسويسرة، وترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإسبانية، وكتاب (لماذا تأخر المسلمون؟) و(روض الشقيق) وهو ديوان أخيه الأمير نسيب، و(أناطول فرانس في مباذله) و(ابن خلدون)، و(مذكراته) وغيرها، وكان يجيد الفرنسية والتركية، فترجم رواية (آخر بني سراج، لشوتبريان) و(شوقي وصداقة أربعين سنة) و(الشعر الجاهلي أمنحول؟ أم صحيح النسبة؟). وكل هذه الكتب أقرب إلى أدب المقالة والعرض والخواطر والمطالعات منها إلى التأليف الموحد الطويل النفَس، بيد أنها تمتاز بأسلوب صاحبها المرن الرشيق، البادي بمسحة معجبة من الطلاوة والأناقة، وبلونٍ خاص من الشخصية الواعية على تقيّده بالمحافظة على الأصل العريق والرصانة التقليدية، وهو شاعر تمرّس بأفانين النظم أربعين سنة دون أن يفارق عمود الشعر التقليدي المعروف[1]، ولذا نُعت بأنه أمير البيان، ووصفه عارف النكدي بأنه عظيم من عظماء الشرق والمسلمين، وحجة العرب وإمامهم في السلطة والتاريخ والسياسة غير مدافع، وأميرهم في الكتابة والخطابة غير منازَع[2]. وهو عضو من أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق. انتخب مبعوثاً عن حوران في مجلس المبعوثان إلى أن انتهت الحرب العالمية الأولى، وفُصلت الشام عن السلطنة العثمانية، ولقد أرادوه في عهد من عهود الانتداب أن يتولى رئاسة مجمع اللغة العربية، ورئاسة الجامعة السورية فرفض[3] فمن شعره الوطني:

فيا وطني لا تترك الحزم لحظةً ... بعصر أُحيطت بالزحام مناهلُهْ

وكن يقظاً لا تستنِمْ لمكيدة ... ولا لكلامٍ يشبه الحقَّ باطلُهْ

ومن أمراء آل (أرسلان) الأمير عادل المنعوت بأمير السيف والقلم، المولود في الشويفات، فلما يَفَع تولى قائمقامية (عاليه)، ثم مثّل لبنان في المجلس النيابي العثماني في الآستانة، وعند انتهاء الحرب العالمية الأولى أعلن نفسه حاكماً على لبنان فور انسحاب الأتراك منه، فلما دخل الفرنسيون لبنان انسحب الأمير إلى دمشق، وظل يشتغل بالسياسة السورية داخلاً وخارجاً حتى ولي رئاسة الوزارة، ثم عُين سفيراً لسورية في أنقرة، ورجع أخيراً إلى لبنان وتوفي في بيروت سنة 1954، له شعر جيد حلو المعاني، رفيع الأسلوب، جديرٌ أن يُجمع ويُنشر في ديوان.

وقبل أن نغادر الحديث عن أسرة أرسلان، بعد أن أشرنا إلى العنصر النسائي فيها، نقول ليست الأميرة (حبوس) هي المرأة الوحيدة التي كانت تتحرك على أرضية مشتركة من

(1) دائرة المعارف ـ البستاني 1/166 ـ 167.

(2) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مجلد 2/86.

(3) هكذا يقول الأستاذ عارف النكدي نقلاً عن الأستاذ شفيق جبري الذي كان رئيساً لديوان المعارف. وقد كتب إليه فأبى. مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. مجلد 2/89.

التطور الفكري والثقافي الموحدين للقطرين الشاميين: سورية ولبنان، وإنما شاركتها في التحرك على هذه المساحة من بلاد الشام المقسمة قسرياً نساء سوريات ولبنانيات من غير أسرة أرسلان كماري عجمي وعادلة بيهم رئيسة الاتحاد النسائي في سورية مع أنها مولودة في بيروت لأسرة ذات وجاهة وثراء، فشاركت ـ وهي صغيرة ـ في الحركات النسائية، فأسست مع صديقاتها في بيروت (جمعية يقظة الفتاة العربية) لمساعدة الفتيات، ترأست خلال الحرب العالمية الأولى داراً للصناعة والعجزة تمولها الحكومة، ثم انتقلت إلى دمشق، فشاركت في المقاومة الوطنية ضد الفرنسيين، وألفت إبان الثورة السورية مع عدد من السيدات لجنة لإغاثة الأسرى وإسعاف المناضلين وأيتام الشهداء، وأسهمت بتأسيس جمعية يقظة المرأة الشامية لتشجيع النساء الريفيات العاملات وتطوير الصناعات اليدوية القديمة وإحيائها، وكانت رئيسة لها، وعندما تمخضت هذه الجمعية وغيرها عن اتحاد الجمعيات النسائية عام 1933 انتخبت رئيسة لها حتى عام 1967 حيث أنشئ الاتحاد العام النسائي وشاركت في المؤتمرات النسائية العربية والدولية، ومثلت سورية، وحضرت اجتماعات لجنة حقوق المرأة للأمم المتحدة في موسكو[1].

من كل هذا الاستعراض الذي نعترف مسبقاً بأنه سريع مقتضب، فرصة طبيعة المقدمة نؤكد أنه ثمة أرضية مشتركة بين سورية ولبنان في الفكر والثقافة والتراث والسياسة، أدركها الرعيل الأول من الرجال والنساء الذين كان قدرهم أن يعيشوا أحداث مطلع القرن المنصرم، والذين تركوا للأجيال التي جاءت بعدهم من الشعر والنثر والمؤلفات التاريخية والفكرية ما يشهد بأنهم كانوا يمثلون بتحركهم وبفكرهم أن سورية ولبنان كانتا وما زالتا بلداً واحداً، تتناوبه هزات الأحداث السياسية ولكنه كان يستعصي على التصدع، ويتعالى على الأزمات، وكان وما زال شوكة لمن أراد به شراً، وزهرة لمن أراد به خيراً، وما ذلك إلا لما يتميز به أبناؤه من الوعي السياسي، والإدراك الحضاري، اللذين يتوارثهما شعبا القطرين جيلاً بعد جيل، وقرناً بعد قرن.

* *

المصادر:

دائرة المعارف للبستاني، والأعلام للزركلي، ومجلة مجمع اللغة العربية بدمشق لعام 1947 بتصرف.

□□

[1] إتمام الأعلام، د. نزار أباظة ومحمد رياض المالح ص214.

صور
من العلاقات المتبادلة
بين أوربا وشمال بلاد الشام

محمد قجة(*)

***تحتل** حلب مكانة فريدة كموقع تجاري واقتصادي يتحكم بالطرق البرية الواصلة بين الشرق الأقصى وأوربا، وبين الجزيرة العربية والأناضول، بحيث أطلق عليها رالف فيتش تسمية "السوق الرئيسية لكل الشرق".*

وفي عام 1207م /604هـ عقدت اتفاقية تجارية واسعة بين جمهورية البندقية ومملكة حلب الأيوبية. مثل البندقية "مارينياني" ومثل حلب الظاهر غازي الأيوبي، ولا يزال في حلب خان يدعى "خان البنادقة".

وعلى الرغم من اكتشاف رأس الرجاء الصالح، فإن الطريق البري بقي مفضلاً على الطريق البحري، وذلك لقصر المسافة من جهة، ولتوفر الأمن في الطريق البري بدلاً من الطريق البحري المليء بالقراصنة من جهة أخرى. وهذا ما ساعد في استمرار ازدهار العمل التجاري العالمي في حلب كما يوضح "بردويل".

وفي عام 1605م /1014هـ زار حلب الرحالة البرتغالي "بدرو تكسيرا" وهو يهودي الأصل اعتنق المسيحية. وذكر أن في حلب 14 أسرة من التجار البنادقة بالإضافة إلى القنصل. وأن تجارتهم السنوية بحدود مليون ونصف دوكات ذهبية.

كما يذكر "تكسيرا" أن الفرنسيين يأتون بعد البنادقة مستفيدين من المعاهدة التي تم توقيعها بين سليمان القانوني وفرنسوا الأول عام 1535م /942هـ ويأتي الإنكليز في المرتبة الثالثة.

ولكن الفرنسيين ما لبثوا أن أصبحوا يحتلون المرتبة الأولى من حيث حجم الجالية المقيمة في حلب أو حجم التبادل التجاري. وأصبح القنصل الفرنسي متقدماً على قناصل الدول الأخرى كافة.

كان الفرنسيون يقيمون في "خان الحبال" داخل المدينة القديمة وكانت أبرز المواد التي تصدرها

(*) رئيس جمعيّة العاديات السوريّة.

حلب: القطن والحرير والمنسوجات وشعر الماعز والقهوة والفواكه وماء الورد. وكان في حلب عام 1605م /1041هـ ثلاثة وخمسون معملاً للأقمشة المقصبة. و 247 معملاً لمنسوجات الغزل. و159 معملاً للحرير. وعدد كبير من المدابغ والمصابن ومصانع الزجاج والأغباني.

ومنذ عام 1352م /753هـ نجد أن الرحالين الأوربيين يتدفقون على بلاد الشام، وبخاصة حلب بسبب دورها التجاري النشط. وفي ذلك العام قصدها القسّ الفلورنسي "جيوفاني ماريغولي" وذكر أنه رأى فيها عدداً كبيراً من المسيحيين يرتدون الملابس العربية ويتحدثون الفرنسية بلهجة قبرصية. وكان ميناء فاماغوستا يعجّ بالبضائع الواردة من حلب.

كما نجد أن التنافس كان يشتد ويضعف بين الجاليات الأوربية في محاولة كل منها السيطرة على مقاليد التجارة الأوربية. وهذه الجاليات من أبرزها:

الفرنسيون، الإنكليز –الطليان –الهولنديون –الألمان –الأسبان –البرتغاليون.

وكان الرحالون يمثلون فعاليات مختلفة، بين رجال دين وتجار وقناصل، ومبشرين وأطباء ومبعوثين رسميين ومغامرين.

وقبل التوقف عند أبرزهم يمكن أن نذكر أسماء بعضهم، مثل:

–دارامون الفرنسي 1548م.

–أفاغار 1554م.

–راولف 1553م.

–رينيور –بالبي –دانديني 1583م.

–رالف فيتش –جون الدرد –نيوبري 1583م.

–دوبوفو 1605م.

–دوبريف 1605م.

–دوكورمان 1621م.

–تافيرنيه 1632 –1699م.

وكانت كتابات هؤلاء الرحالين تختلف في موضوعيتها أو شططها أو عدم الدقة في معلوماتها أو تفسير الأمور حسب تصور مسبق.

وقد نتج عنها الاهتمام بدراسة اللغات الشرقية وبخاصة العربية والفارسية والتركية. كما نتج عنها الاهتمام بالمخطوطات ونقل أعداد هائلة منها إلى المدن الأوربية بالشراء أو بالتهريب. ومن أبرز من قام بذلك الإنكليزي تشارلز روبسون الذي رافق الجالية الإنكليزية 1624 –1630، كرجل دين. وقد كوّن مجموعة ثمينة من المخطوطات توجد اليوم في مكتبة "بودليان".

كما نجم عن هذه الرحلات الاهتمام بترجمة كثير من الكتب، وبخاصة كتب الرحالين العرب

وكتب البلدانيات لأبي الفداء وابن جبير وابن بطوطة وسواهم.

وخلفت لنا تلك الرحلات مجموعات من اللوحات الفنية لرحالين رسموا تلك اللوحات التي تعبر عن انطباعاتهم. ومن هؤلاء جاك كاري الفرنسي.

كما نتج عنها انتشار التبشير الكاثوليكي على حساب الكنائس الشرقية ووقوف كل من فرنسا وإيطاليا وإسبانيا وراء هذا الانتشار.

***

خلال ربع قرن بعد الفتح العثماني لبلاد الشام أصبحت حلب مركزاً متوسطاً في دولة مترامية الأطراف. وهذا ما يفسر النمو السريع لعدد الخانات والأسواق وقوافل التجارة المؤلفة من آلاف الجمال.

ويذكر "لومانس" أن القافلة مهما كان حجمها فإن حمولتها تباع في يوم واحد. وأصبحت المدينة في القرن السادس عشر كأنها مخزن هائل للحرير والتوابل والمواد الطبية والبضائع الثمينة.

وفي عام 1547م /954هـ قدر قنصل البندقية عدد سكان مدينة حلب بأربعمائة ألف نسمة. وذكر عدد من القناصل والرحالين أنها في ذلك تعتبر أكبر وأجمل وأغنى المدن العثمانية بعد استنبول. ومن حيث حجم العمل التجاري فهي الأولى. وتضم جاليات من شتى أنحاء العالم.

ويمكن أن نتوقف عند بعض الأسماء الهامة التي تركت وصفاً للعلاقات الأوربية مع بلاد الشام. ومن هذه الأسماء:

أولاً- لوران دارفيو قنصل فرنسا في حلب اعتباراً من 1679م /1090هـ و في مذكراته قضايا كثيرة يمكن التوقف عندها:

آ-يصف دارفيو المدينة الواقعة على ضفتي نهر "قويق" وبساتينها وما فيها من ثمار وخضراوات. كما يصف المآكل فيها.

ب-يذكر دارفيو أن سكان حلب كانوا 290.000 نسمة في عهده منهم حوالي 30.000 مسيحي. وأن الجاليات الأجنبية بحدود 75 جالية ممثلة بقناصل أو ممثليات تجارية. وأن أهل المدينة هم الأكثر وداعة والأقل أذى والأسهل معاملة بين سكان السلطنة العثمانية.

ج-والي المدينة باشا له ثلاث شرابات في طربوشه. وحينما يمر موكبه يتقدم رمح مذهب علقت فيه أيضاً ثلاث شرّابات. يليه المتسلّم والقاضي والمفتي ونقيب الأشراف وآغا الانكشارية وآغا الصباهية والدفتر دار..

د- يعدد دارفيو المهن التي كانت معروفة في حلب في وقته وعددها 72 مهنة.

لكل منها رئيس يدعى شيخ الكار. ويذكر أن الخانات يبلغ عددها 68 خاناً والقيساريات 187 قيسارية. أما الأسواق فحدّث عنها ولا حرج، ففيها كل بضائع العالم، وهي أبنية ضخمة

مقسمة إلى ممرات مقبية بالرصاص. ومن الصعب أن يسلك المارّة طريقهم في الأسواق نظراً لكثرة الزحام.

وكانت الخانات تستخدم فنادق وأماكن لعرض البضائع ومستودعات وبجانبها إسطبلات.

هـ-كانت موانئ المتوسط المتصلة مع حلب بشكل كثيف ونشيط هي اسكندرون واللاذقية وطرابلس الشام. وكانت طرابلس تضم عدداً من القنصليات وهي على اتصال دائم مع ممثلياتها في حلب.

و-يذكر دارفيو أن الجالية اليهودية في حلب تسيء إلى التجارة. ويقول: "ليس بين الأمم العاملة في التجارة من يسيء كما يفعل اليهود الوافدون من أوربا". فقد كانت حلب خالية منهم إلى عهد قريب إلا أنهم دخلوا إليها منذ بضع سنوات ووضعوا أنفسهم تحت حماية فرنسا وتمتعوا بامتيازاتها وتركوا لحاهم تطول كالإنكليز والفرنسيين وهم يعملون بالخداع حتى إن أمتنا والإنكليز يقاسون منهم الأمرّين.

ويستطرد دارفيو قائلاً: إن اليهود سعداء للقيام بالشر من أجل الشر نفسه، وهم بإساءتهم للآخرين يُرضون طبيعتهم الفاسدة والحاقدة، ومن يستخدمهم يجب أن يكون منهم على حذر دائماً. ولا يبوح لهم بالسر. وإن الأتراك يحتقرونهم.

فهم يكنزون المال ويقرضون بالربا. إنهم أكثر الناس شراً في العالم. وهم يخونون دون خجل أكثر من أحسن إليهم. ومعظم عمليات الغش تأتي منهم.

ثانياً- كتاب الأخوين راسل:

يحمل هذا الكتاب عنوان "تاريخ حلب الطبيعي في القرن الثامن عشر" ومؤلفاه هما الطبيبان الإنكليزيان ألكسندر وباتريك راسل. وقد صدرت طبعته الأولى باللغة الإنكليزية 1756م /1170هـ لندن [1] وهو من أهم الكتب التي ألفها أجنبي عن مدينة حلب.

يقع الكتاب في قسمين كبيرين يتألفان من 25 فصلاً:

في الفصول الثلاثة الأولى يتحدث المؤلفان عن حلب: موقعها، أسوارها، عمارتها المختلفة من جوامع وكنائس وأسواق وقصور ومبان حكومية. و عن التركيبة السكانية فيها بشكل عام. كما يتحدثان عن طبيعتها ومناخها وزراعتها ومياهها.

وفي الفصول السبعة التالية يتحدثان عن تفاصيل حياة السكان: عددهم -ملابسهم مأكولاتهم اليومية -الحمامات -الأفراح -الأحزان -التسليات -العادات الاجتماعية -النساء وعاداتهم. ثم يأتي الحديث إلى تركيبة الهيئة الحاكمة ومراتب الموظفين والدسائس التي تجري في الخفاء في دوائر الباشا ومن حوله.

---

(1)- ترجمة إلى العربية خالد الجبيلي، وصدرت طبعته المترجمة هذه أول مرة سنة 1997م.

ثم ينتقل الكاتبان إلى الحديث عن الجاليات الأوربية في حلب خلال القرن الثامن عشر: أنواعها -أعمالها -مساكنها -عاداتها -علاقاتها بالسكان المحليين.

وبعد ذلك يتحدثان عن السكان المحليين المسيحيين: طوائفهم -أعيادهم.. كنائسهم -أسلوب حياتهم -أعمالهم -أفراحهم -أحزانهم.

وبعد ذلك يتحدثان عن الجالية اليهودية في حلب: عددها -عبادتها -مهنها -أعيادها -علاقاتها.

ثم يتحدثان عن الأحوال التعليمية والثقافية والكتب والمخطوطات. وعن الأحوال الصحية والاجتماعية. وعن الطقس وأحواله. وعن أنواع الحيوانات والنباتات الموجودة في حلب ومنطقتها.

ولهذا كتاب أهمية بالغة يمكن تلخيصها فيما يلي:

1-يغطي الكتاب تاريخ فترة هامة هي القرن الثامن عشر في حلب من وجهة نظر أوربية. ويكاد الكتاب يكون الوحيد الذي يغطي هذه الفترة.

2-المؤلفان استفادا من المنهج العلمي في تأليف الكتاب فجاء مزوّداً بالإحصاءات الدقيقة، بعيداً عن الكلام المنمق المسترسل.

3-في الكتاب معلومات طبية هامة عن الأمراض التي كانت منتشرة وأسلوب معالجتها.

4-في الكتاب تحليل دقيق للعادات الاجتماعية ومقارنتها بين سكان المدينة من مسلمين ومسيحيين وجاليات أوربية. وذلك بوصف الملابس والمساكن والمأكولات والأعياد..

5-المؤلفان أقاما في حلب مدة طويلة ودخلا في عمق المجتمع الحلبي مما يجعل لكتابهما مصداقية معقولة. وقد اتصف الكتاب عموماً بالموضوعية والبعد عن التصورات المسبقة.

6-إن الكلام عن مدينة حلب في تلك الفترة يعتبر مثالاً يمكن تطبيقه على المدن الأخرى كدمشق وبيروت والقاهرة وطرابلس. لأن الظروف العامة والتركيبة السكانية والعادات كانت متقاربة إلى حد كبير.

7-إن الكتاب مثال حيّ على العلاقات المتبادلة والمتشابكة بين طرفي المتوسط. تلك العلاقات التي تمثل مدينة حلب مركزاً بارزاً فيها بسبب ثقلها التجاري ومركزها الاستراتيجي وعمقها التاريخي.

8-يشير الكتاب بوضوح إلى مدى التسامح والتفاهم في العيش المشترك الذي عرفته الطوائف والعناصر السكانية المختلفة في مدينة حلب. وهي بذلك نموذج للمدينة الشرقية والعربية والإسلامية التي احتضنت عدداً كبيراً من الجاليات الأوربية والأجنبية والقناصل والتجار ورجال الدين في جو من التفاهم المشترك. ولا تزال المدينة حتى اليوم نموذجاً لهذا التفاقم المشترك.

وهي تضم حالياً 11 طائفة مسيحية لكل واحدة منها مطرانيتها واستقلالها الذاتي في إطار النظام العام للبلاد.

***

ثالثاً: يمكن أن نشير إلى عدد من الكتابات التي تتحدث عن التواصل الحضاري و الثقافي بين أوربا وبلاد الشام. تلك الكتابات التي تمثل وجهة النظر الأوربية. ومنها:

-نيهور الدانمركي الذي زار حلب 1766. وتحدث عن انطباعاته عن المدينة وسكانها.

-بوكوك الإنكليزي 1783 وقد ألف كتاباً بعنوان: "رحلة إلى سوريا ومصر" فيه حديث مطول عن مدينة حلب. وقال إن حلب أنظف مدينة في السلطنة وأجملها بناءً وألطفها عشرةً وأصحّها مُناخاً. وأهلها أكثر سكان السلطنة تمدناً. وذكر "فولني" أن المدينة كانت تستعمل الحمام الزاجل في المراسلات مع بغداد والاسكندرونة.

-دي كورانسز الفرنسي الذي كان قنصل بلاده في حلب 1802 -1808 وأكد المعلومات السابقة حول نظافة المدينة ودورها التجاري.

-جان باتيست الفرنسي 1808م 1223هـ وكان في حملة بونابرت. وكان والده تاجر مجوهرات يقيم في حلب. وقد وصف المدينة وما حولها.

نستخلص من هذه الدراسة الموجزة بعض الملاحظات التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

1-نقل الرحالون والقناصل والتجار كثيراً من العادات السائدة في بلاد الشام إلى بلادهم مثل: -شرب القهوة.

-الجلوس في المقاهي. ويذكر أن أول مقهى أسس في أكسفورد على غرار مقاهي حلب. بينما أسس أول مقهى في مرسيليا عام 1654.

-التنوع في الطعام والتفنن في التوابل.

-التفنن في الملابس.

-التفنن في الأثاث والسجاد والتحف.

-حفلات السمر والطرب.

-الملابس الحريرية.

2-انتقلت عشرات ألوف المخطوطات من المدن العربية وبخاصة حلب إلى المكتبات الأوربية بفعل الرحالين والتجار والقناصل ورجال الدين.

3-تمكنت الإرساليات الكاثوليكية من الدخول بعمق في مجتمع بلاد الشام وبخاصة حلب. وتراجع دور الكنيسة الشرقية التي كانت صاحبة الكلمة المطلقة.

4-كان التأثير متبادلاً في طراز البناء، وفي الحياة العامة.

ويمكن الحديث عن رحلة من نوع آخر، قام بها رحالة حلبي يدعى فتح الله الصايغ. وقد نشرها لامارتين بالفرنسية. ويعود تاريخ الرحلة إلى 1790.

ويقول صاحبها:

"أقول، أنا الفقير إلى الله فتح الله ولد انطوان الصايغ من سكان حلب الشهباء المحروسة فحين بلغت من العمر 18 سنة أردت أن أتعاطى البيع والشراء سعياً وراء أرباح التجارة، فأخذت جانب رزق من حلب وتوجهت إلى جزيرة قبرص وابتدأت أبيع وأشتري مع تجارها، وذلك ابتداء من 1808م إلى 1809م فرأيت أنه من المستحسن أن أبعث إرسالية إلى تريستا من بضائع قبرص واستأجرت مركباً، والشحنة من نبيذ وقطن وحرير وإسفنج وحنظل، وسافر ذلك المركب 3/28/ 1809م وبعد سفره بأيام التقى بمركب إنجليز فأخذه غنيمة وقاده إلى مالطا، فحين بلغني ذلك اشتد عليّ القهر، ثم قومت حساباتي فوجدت أحوالي متأخرة جداً، فاضطررت أن أغادر قبرص فتوجهت إلى بلدي حلب".

□

أهم المراجع

- *تاريخ حلب الطبيعي* -الأخوان راسل.
- *الجاليات الأوربية في بلاد الشام* -ليلى صباغ.
- *رحلة فتح الله الصايغ الحلبي* -يوسف شلحد.
- *موسوعة حلب المقارنة* -الأسدي.
- *هولندا والعالم العربي* -فان دام وآخرون.
- *وثائق تاريخية عن حلب* -فرديناند توتل.

□□□

المصطلح ومشكلات تحقيقه

د.إبراهيم كايد محمود[*]

***يشهد** العالم تطوراً هائلاً في كل مناحي الحياة، يرافقه ظهور الكثير من المفاهيم والمبتكرات والمستحدثات التي تملأ حياة الإنسان، والتي تحتاج إلى أسماء وعلامات تعرف بها، إذا أراد الفرد أن يتحدث عنها، ومعروف أن الجهة المخولة لاستيعاب كل الأمور المستحدثة والحاجات المتجددة والمفاهيم الجديدة هي اللغة، لأنها "تتحرك طوعاً كلما تلقت منبهاً خارجياً، فما إن يستفزها الحافز حتى تستجيب بواسطة الانتظام الداخلي الذي يمكنها من استيعاب الحاجة المتجددة والمقتضيات المتولدة"[1].*

وهذا التقدم الكبير والتطور السريع في المعرفة البشرية بكافة أنواعها يعتمد على نقل المعلومات وتبادلها وتوثيقها، وتخزينها، ويستخدم المصطلحات والمفاهيم الدالة عليها أساساً يُعتمد عليه في تنظيم الآراء والأفكار العلمية، والمعلومات الأخرى كافة. إلاَّ أن هذا التطور العلميّ والتقنيّ الهائل والسريع أدى إلى صعوبة وضع مصطلحات كافية لتغطي كل جوانب المعرفة الإنسانية. "إذ لا يوجد تناسب أو تطابق بين عدد المفاهيم العلمية وعدد المصطلحات التي تُعبّر عنها. فعدد الجذور في أية لغة لا يتجاوز الآلاف في حين يبلغ عدد المفاهيم الموجودة الملايين، وهي في ازدياد ونمو مضطردين، ففي حقل الهندسة الكهربائية مثلاً يوجد حالياً أكثر من أربعة ملايين مفهوم في حين لا يحتوي أكبر معجم لأية لغة على أكثر من ستمائة ألف مدخل. ولهذا تلجأ اللغات إلى التعبير عن المفاهيم الجديدة بالبحث والتركيب والاشتراك اللفظي وغير ذلك من الوسائل الصرفية والدلالية. وقد يقود ذلك إلى ارتباك واضطراب على المستويين الوطني والدولي، وخاصة أن تصنيف المفاهيم وطريقة التعبير عنها يختلفان من لغة إلى أخرى مما يؤدي إلى صعوبة في تبادل المعلومات ونموها وتغييرها، وفي وضع المصطلحات المقابلة لها. ومن هنا نشأ علم المصطلحات، وهو علم حديث

(*) جامعة الملك فيصل بالإحساء

(1) المصطلح النقدي، المسدي، مجلة علامات في النقد الأدبي، ج8، مجلد 2.

النشأة شهد ميلاده هذا القرن وما زال في دور النمو والتكامل"[1].

ونظراً لتشعب العلوم وكثرة الفنون في العصر الحديث زادت عناية العرب بالمصطلحات التي لابد لهم من وضعها من أجل مواكبة التطور العلمي الذي يشهده العالم. وأفادوا من مزايا اللغة العربية واعتمدوا الوسائل والطرق التي اعتمدها علماؤنا القدماء في هذا الغرض، وأدت إلى استيعاب العربية لكل علوم عصرهم وفنونه، وأعانتهم على مواكبة الحضارة وإحرازهم قصب السبق في هذا المجال.

إن التطور الاجتماعي والثقافي سبب هام في ظهور مفاهيم جديدة ليس لها ما يقابلها في اللغة، فيعمد المعنيون بهذا المفهوم أو ذاك إلى وضع لفظ يدل عليه، ويُعْرَف المفهوم به، وهم عادة يلتمسون ذلك اللفظ من ألفاظ لغتهم التي يستخدمونها ويحرصون على إغنائها بكل ما تحتاج إليه من ألفاظ، حتى تبقى لغة العلم والحضارة، وقادرة على مواكبة كل جديد، من أجل أن يكتب لها البقاء والاستمرار، لأن المصطلح العلمي هو "أداة البحوث العلمية، وعن طريقه يتم التفاهم بين العلماء في شؤون المواد العلمية، وليس هناك علم بدون قوالب لفظية تعرف به، وهذه القوالب اللفظية هي التي نعني بها المصطلح العلمي".[2]

تعريف المصطلح:

بداية لابد من تحديد معنى "المصطلح"، وهو مصدر ميمي للفعل اصطلح، وقد يكون اسم مفعول لذات الفعل، على تقدير متعلق محذوف، أي "مصطلح عليه". وقد كان لعلمائنا القدماء جهود طيبة في مجال فهم المصطلح، وتحديد معناه والوقوف على أهميته، وقد رأوا أنه لابد من اتفاق مجموعة من العلماء عليه، ولابد من استعماله في مجال علمي معيَّن، أو فن بعينه، حتى يكون واضح المعنى، محدد الدلالة، مؤدياً الغرض المراد.

ومن خلال تتبع هذا اللفظ في كتب التراث، نلمس أنه يغلب على العلماء عدم التفريق بين كلمتي "مصطلح" و"اصطلاح" فقد استخدم المصطلحان وكأنهما مترادفان تماماً، فالجاحظ ت255هـ يقول: "وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية مالم يكن له في لغة العرب اسم فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف، وقدوة لكل تابع"[3]. فالعرب في رأيه ارتجلوا ألفاظاً معينة ليدل كل لفظ منها على معنى محدد وليؤدي مفهوماً واضحاً، معتمدين على الاشتقاق في وضع الأسماء للمسميات، ومالم يكن له اسم في لغتهم اصطلحوا عليه، وخلقوا له اسماً أو ابتكروا له لفظاً للدلالة عليه. ولم تكن عملية الاصطلاح هذه مقصورة على شخص بعينه، بل كانت اتفاقاً بين اثنين أو أكثر، وكلما جدّ لهم معنى، أوْجَدوا له اسماً أو اشتقوه من

---

[1] مقدمة في علم المصطلح، القاسمي، 10 — 11.

[2] مباحث لغوية، الموسوي، 110.

[3] البيان والتبيين، الجاحظ، 1/139.

لفظ معروف لمشابهة معينة، يقول: "ترك الناس مما كان مستعملاً في الجاهلية أموراً كثيرة، فمن ذلك تسميتهم للخراج: أتاوة، وكقولهم للرشوة ولما يأخذه السلطان: الحلوان، والمكس، كما تركوا: انعم صباحاً، وانعم ظلاماً وصاروا يقولون: كيف أصبحتم وكيف أمسيتم... واستحدثوا أسماء لم تكن وإنما اشتقت لهم من أسماء متقدمة، على التشبيه، مثل قولهم لمن أدرك الإسلام "مخضرم"[1].

وكذلك نجد الخوارزمي ت 380 هـ لا يفرق بين "الاصطلاح" و"المصطلح" فهو يقول في وصفه لكتابه "مفاتيح العلوم" إنه جعله "جامعاً لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات، مضمناً ما بين كل طبقة من العلماء من المواضعات والاصطلاحات"[2] ويمكن القول إنه قد أورد في نصه السابق ألفاظاً متقاربة المعنى أو شبه مترادفة هي "مفاتيح، أوائل، مواضعات، اصطلاحات"، كل هذا يقودنا إلى القول بأن الخوارزمي لا يرى فرقاً ذا قيمة بين هذه الألفاظ.

ولا نعدم أن نجد من استخدم اللفظين بمعنى واحد، فهذا أبو الحسين أحمد بن فارس ت 395 هـ يقول: "حتى لا يكون شيء منه مصطلحاً عليه" ويقول في موضع آخر "ولو كانت اللغة مواضعة واصطلاحاً لم يكن أولئك في الاحتجاج بأولى منا، في الاحتجاج، بنا لو اصطلحنا على لغة اليوم ولا فرق"[3]. ثم يقول: إنه "لم يبلغنا أن قوماً من العرب في زمان يقارب زماننا أجمعوا على تسمية شيء من الأشياء مصطلحين عليه، فكنا نستدل بذلك على اصطلاح قد كان قبلهم، وقد كان في الصحابة وهم البلغاء الفصحاء من النظر في العلوم الشريفة ما لا خفاء به، وما علمناهم اصطلحوا على اختراع لغة أو أحداث لفظة لم تتقدمهم"[4]. ومثل هذا نجده عند التهانوي ت 1158 هـ الذي وسم كتابه باسم "كشاف اصطلاحات الفنون" وقد ذكر سبب وضعه لهذا الكتاب أنه لاحظ "اشتباه الاصطلاحات، فإن لكل اصطلاحاً خاصاً به" ونجده في موضع تال يقول: "فاقتبست منها المصطلحات، أوان المطالعة"[5]، وهكذا نجد أن التهانوي لم يفرق بين الاصطلاح والمصطلح وتحدث عنهما كأنهما شيء واحد.

وفي العصر الحديث يمكن القول إنه قد ظهرت ثلاثة اتجاهات حول استخدام لفظي "مصطلح" و"اصطلاح": الاتجاه الأول اكتفى بلفظ "اصطلاح" للدلالة على معنى اللفظ الذي يوضع للدلالة على معنى من المعاني المستجدة، واستبعد لفظ "مصطلح" نهائياً، ولم يأتِ على ذكر له، كما فعل أحمد فارس الشدياق في كتابه "الجاسوس على القاموس" فقال: "إن الاصطلاح هو اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص"[6]، ومثل هذا جاء في المعجم الوسيط"، اصطلحوا على الأمر تعارفوا عليه، واتفقوا، والاصطلاح ـ مصدراً ـ هو اتفاق طائفة على شيء مخصوص، ولكل علم

(1) الحيوان، الجاحظ، 1/348.

(2) مفتاح العلوم، الخوارزمي، 2 ـ 3.

(3) الصاحبي، ابن فارس، 7.

(4) المصدر نفسه، 33 ـ 34.

(5) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، 1 ـ 3.

(6) الجاسوس على القاموس، الشدياق، 437.

اصطلاحاته".[1]

وتحدث الاتجاه الثاني عن اللفظين باعتبارهما شيئاً واحداً لا فرق بينهما، كما قال محمود فهمي حجازي" وكلا المصدرين "اصطلاح" و"مصطلح" لم يرد في القرآن الكريم أو في الحديث الشريف، أو في المعجمات العربية القديمة العامة. ومع تكون العلوم في الحضارة العربية الإسلامية تخصصت دلالة كلمة "اصطلاح" لتعني الكلمات المتفق على استخدامها بين أصحاب التخصص الواحد للتعبير عن المفاهيم العلمية لذلك التخصص. وبهذا المعنى استخدمت ــ أيضاً ــ كلمة "مصطلح"، وأصبح الفعل "اصطلاح" يحمل ــ أيضاً ــ هذه الدلالة الجديدة المحددة"[2] فالمصطلح و الاصطلاح شيء واحد لا فرق بينهما، فكلاهما استخدم من قبل أهل الاختصاص للدلالة على المفاهيم العلمية لهذا التخصص أو ذلك، فسواء قلنا "اصطلاح" أو "مصطلح" فالأمر واحد.

والاتجاه الثالث: يمثله كل من عبد الصبور شاهين، الذي فرق بين هذين اللفظين بقوله: "فنحن نتذوق في استعمالنا لكلمة (اصطلاح) معناها المصدري، الذي يعني الاتفاق والمواضعة والتعارف، ونقصد في استعمالنا لكلمة (مصطلح) معناها الاسمي الذي يترجم كلمة (Term) الإنجليزية، ولذلك لا نجد بأساً في أن نقول: (إن اصطلاحنا على مصطلح ما ضرورة في البحث)، وهو أولى وأفضل من أن نقول: (إن اصطلاحنا على اصطلاح) بهذا التكرار الرقيق. ويبدو أن هذه التفرقة في الاستعمال لم تكن واضحة قديماً"[3] وقد أشار إلى ما جاء عند (وبستر) في تعريف كلمة (Term) بأنها: لفظ أو تعبير ذو معنى محدد في بعض الاستعمالات، أو معنى خاص بعلم أو فن أو مهنة أو موضوع، وجاء تعريفه لكلمة Terminology أنها: "مجموعة الألفاظ الفنية أو الخاصة المستعملة في عمل أو فن أو علم لكلمة موضوعات خاصة". وبناء على التعريفين السابقين اللذين قالهما وبستر قدم شاهين تعريفه للمصطلح فقال: "هو اللفظ أو الرمز اللغوي الذي يستخدم للدلالة على مفهوم علمي أو عملي أو فني أو أي موضوع آخر ذي طبيعة خاصة".[4]

أما يحيى جبر فيذهب إلى ضرورة استخدام لفظ "الاصطلاح" دون لفظ "مصطلح" ويرى أن كلمة "مصطلح" لا تصلح لغة، وسبب ذلك أنها لم ترد في معاجمنا القديمة، ولم يستخدمها أسلافنا يقول: "إنه لغريب حقاً أن نجد معظم الباحثين يستخدمون كلمة "مصطلح" بدلاً من "اصطلاح" مع العلم أن هذه الكلمة لا تصلح لغة إلا إذا اصطلحنا عليها، وذلك أن أسلافنا لم يستخدموها، ولم ترد في المعجم لهذه الدلالة ولا لغيرها، وإنما استخدم العرب بدلاً منها، اصطلاح، كلمة مفرد، مفتاح، لفظ."[5] واكتفى بهذا القول دون أن يوضح لنا الفرق بين هاتين الكلمتين "اصطلاح" و"مصطلح" ومن أين جاء كل منهما وفي أي عصر.

---

(1) المعجم الوسيط، مصطفى إبراهيم، مادة: صلح.

(2) الأسس اللغوية لعلم المصطلح ، حجازي، 8.

(3) اللغة العربية لغة العلوم والتقنية، عبد الصبور شاهين، 119.

(4) المصدر نفسه، 118.

(5) الاصطلاح، مصادره ومشاكله، جبر، مجلة اللسان العربي، العدد 36، ص 143.

أما توفيق الزيدي فقد تتبع ظهور "اصطلاحية" عند الغربيين وأشار إلى أن أول استخدامها في أوروبا كان في القرن الثامن عشر، كما أشار إلى أن الاصطلاحية، والمصطلحية شيئان مختلفان لكل منهما مجالاته ورجالاته، وأن المصطلحية انبثقت عن الاصطلاحية يقول: "غدت مسألة المصطلح عند الغرب موضوع علم مستقل هو الاصطلاحية" La. Terminologie، وكعادة الغربيين في التأريخ لألفاظهم ومصطلحاتهم، درسوا تاريخية مصطلح "اصطلاحية" في ثقافتهم في مختلف مدلولاته، بداية من استعماله الأول في القرن الثامن عشر لدى Christian Gottfried Schuly، فظهوره بفرنسا سنة *1801* لدى Sepastin Mercier، ثم استعماله العلمي بإنجلترا سنة *1837*، لدى William Whewell ، عن الاصطلاحية كان علمها الوليد المصطلحية La Terminographie التي تُعنى بالجانب التطبيقي، وكان واضع هذه التسمية الفرنسي ألان راي Alian Ray، فإن عنيت الاصطلاحية بالجانب النظري وبمسألة الاصطلاح عامة، فإن المصطلحية غنيت بالمصطلحات جمعاً ودراسة ونشراً. وإن تكامل العلمان فمعالجتهما هي من اختصاص الاصطلاحيين Les Terninographie والمُصطلحين Les Terminologues، وليس الأمر هنا من قبيل الألقاب، بل إنه الدليل على أن مسألتي الاصطلاح والمصطلح قد استقر علماهما. وللعلمين أهل عارفون بخفاياهما، ولقد سارت شهرة هؤلاء الاصطلاحيين والمصطلحيين الذين يقفون على رؤوس مدارس بعينها أمثال اوجان فوستر Eugen Waster، وهلموت فلبير Helmot Felber ، وآلان راي Alain Ray وروبار دوبول Robert Dubuc.[1]

وقد ذكر محمود حجازي تعريفات هذا العلم عند الأوروبيين منذ أقدم تعريف، يقول: إن المصطلح كلمة لها في اللغة المتخصصة معنى محدد وصيغة محددة، وعندما يظهر في اللغة العادية يشعر المرء أن هذه الكلمة تنتمي إلى مجال محدد". ثم يذكر تعريفاً من التعريفات الحديثة يقول: "المصطلح كلمة أو مجموعة من الكلمات من لغة متخصصة (علمية أو تقنية.. الخ)، يوجد موروثاً أو مقترضاً، ويستخدم للتعبير بدقة عن المفاهيم وليدل على أشياء مادية محددة". ثم يشير إلى اتفاق المتخصصين في علم المصطلح على أفضل تعريف وهو "الكلمة الاصطلاحية أو العبارة الاصطلاحية مفهوم مفرد، أو عبارة مركبة استقر معناها، أو بالأحرى استخدامها، وحُدِّدَ في وضوح، وهو تعبير خاص ضيق في دلالته المتخصصة، وواضح إلى أقصى درجة ممكنة، وله ما يقابله في اللغات الأخرى، ويرد دائماً في سياق النظام الخاص بمصطلحات فرع محدد، فيتحقق بذلك وضوحه الضروري"[2].

إن حرص العلماء في القديم و الحديث على تعريف المصطلح وتحديد مفهومه وتوضيح المراد به، نابع من أهميته ودوره في ربط الصلات بين الأمم والتواصل بين الشعوب، كما أنه تابع من أهميته في نقل العلوم والمعرفة وتعميم الثقافة والابتكارات، ونشر كل جوانب الحضارة المعاصرة

[1] تأسيس الاصطلاحية النقدية، الزيدي، مجلة علامات، ج8، عدد 2، *179 ــ 180*.
[2] الأسس اللغوية ، حجازي، *11 ــ 12*.

والنظريات المختلفة التي تخدم جوانب الحياة الإنسانية كافة، فالمصطلح "يلعب دوراً هاماً في ربط الصلة بين الأمم والشعوب، وفي نقل المعرفة والتكنولوجيا. ونشر آثار الحضارة الحديثة، فضلاً عن أن من النظريات ما يقر التوافق بين المصطلحات، وأوضاع الشعوب الاجتماعية"[1].

والحاجة إلى المصطلح لا تنتهي، ودائرته لا تغلق، ومجاله لا يحد، فهو علم دائم التجدد والتطور لأنه مرتبط بنمو المعرفة الإنسانية واتساع دائرتها ونطاقها، فكلما جدّ جديد في حياة الإنسان اصطلح على اسم له، فعملية الاصطلاح لا تنتهي عند حدّ، لأن المعرفة الإنسانية لا تتوقف.

وقد عرف العرب القدماء المصطلح، وخبروا خفاياه وجوانبه المختلفة، كما لمسوا أهميته وفوائده في بناء النهضة العلمية التي سعوا إليها، ووقفوا على طرائق وضعه بما أفادوه من الترجمات عن اللغات الأخرى، وبلغت العربية قمة التطور والمرونة في التعبير عن كل المستجدات من النظريات العلمية والآراء الفلسفية، حتى أصبحت الواسطة الكافية للتعبير عن كل مناحي الفكر العلمي والتقني في تلك العصور.

وفي العصر الحديث رأى علماؤنا التخلف الحضاري والفكري الذي تعيشه أمتنا العربية، وتلمسوا السبب في ذلك، فأدركوا مدى قصور لغتنا عن الوفاء بمتطلبات العصر، ومدى قصورها في التعبير عما يَجِدُّ من مفاهيم علمية وتقنية حضارية، فهبَّ الغيورون منهم لدعم العربية، وابتكار المصطلحات التي تعبر عن مستجدات الحياة، وبذلوا جهوداً مضنية في سبيل تعزيز لغتهم ورفدها بما تحتاج إليه، حتى لا تطغى عليها القوالب اللفظية الأجنبية، ويُحكَم عليها بالعجز والفشل، وأنها ليست لغة علم، وتُحقِّقُ المقولة الباطلة بأنها لغة عاطفة وأدب.

فأسست لهذا الغرض المؤسسات العلمية والثقافية، كما أسست المجامع اللغوية التي جعلت من أولويات مهامها وضع المصطلحات العلمية التي تفتقر إليها اللغة العربية، وقد واجه رجال هذه المجامع والمؤسسات صعوبة جمة في هذا الإطار، ذللوا معظمها، معتمدين على طبيعة اللغة العربية ومالها من مزايا وخصائص تساعد في هذا المجال. كما اصطدموا بعدة عقبات تحول دون تحقيق عملية الاصطلاح بسهولة ويسر، التي من أهمها أننا نأخذ من لغات بعيدة عن اللغة العربية، لا تنتمي إلى نفس العائلة التي تنتمي إليها العربية، فلكل لغة ولكل عائلة لغوية خصائص معينة تختلف فيها عن غيرها من اللغات، وهذا يعني أن الأخذ بين لغتين متباعدتين من حيث الانتماء اللغوي أصعب بكثير من الأخذ بين لغتين تنتميان إلى عائلة لغوية واحدة، فالعربية المعاصرة، تأخذ كثيرا من مصطلحاتها عن اللغة الإنجليزية واللغة الفرنسية اللتين تنتميان إلى العائلة الهندو أوروبية، وهذا يعني أن الاصطلاح على هذه المفاهيم الكثيرة التي تُستَحدَث بسرعة فائقة نظراً لسرعة التطور العلمي والتقني سيكون أمراً عسيراً وبحاجة إلى جهد ووقت كافيين حتى يمكن التعبير عنها بدقة وصحة تامتين.

وإذا حاولنا أن نستقصي هذه العقبات التي تقف عائقاً في وجه تحقيق الاصطلاح أمكننا في

[1] ترجمة المصطلحات، الحمزاوي، 12.

البداية أن نقول: إن قسماً منها يختص باللغة العربية واللغات التي تأخذ منها والهوة العميقة التي تفصل العربية عن غيرها من اللغات الهندو أوروبية، والقسم الثاني يتعلق بمنهجية الاصطلاح. فلابد هنا من الحديث عن وضع آلية تسهم في محاولة تقليل البعد بين العربية واللغات التي تأخذ منها. كما لابد من الحديث عن منهجية وضع المصطلح وما يحول دون تحديدها بدقة:

تأخذ اللغة العربية معظم المصطلحات عن اللغات الأوروبية التي تمتاز بصفة الإلصاق فتستطيع أن توجدَ ما تحتاج إليه من المصطلحات بزيادة السوابق Prefixes أو اللواصق suffixes أو الأحشاء Infexes، وباستعمال هذه الأدوات تتمكن هذه اللغات من التعبير عن كل المعاني والمفاهيم والأفكار بدقة ووضوح، وهو ما تفتقر إليه اللغات السامية، والعربية إحداها، فالعربية كما هو معروف من اللغات الاشتقاقية وإن بدا فيها بعض الجوانب الإلصاقية كما هو الحال في الجمع السالم والمثنى والتأنيث وغيرها. كما تتميز اللغات الأوروبية بقدرة فائقة على صوغ الكلمات المركبة، وهو ما لا نجده في اللغة العربية إحدى اللغات السامية التي من خصائصها خلوها من الكلمات المركبة إلاَّ في بعض الأعداد، هذان سببان من الأسباب التي تعيق علمية الاصطلاح، وتجعلها صعبة وشاقة.

والقسم الثاني من أسباب صعوبة صوغ المصطلح هو: منهجية وضع المصطلح، فلا نستطيع أن ننجح في وضع المصطلحات مادمنا نفتقر إلى منهجية واضحة محددة لهذا الغرض، لأن المعرفة لا يمكن أن تكون تامة ودقيقة وشاملة دون منهجية دقيقة متكاملة تعتمد عليها في مواجهاتها لكل متطلبات الحياة العلمية والحضارية وغيرها التي لابد لها من وعي شامل ومسؤولية تامة. وقد بذلت الجهات العلمية العربية المختلفة من منظمات وهيئات ومجامع لغوية جهوداً كبيرة في سبيل وضع المصطلحات وفق المعايير والمقاييس الدولية، إلاّ أنها لم تستطع أن تضع منهجاً واضحاً محدداً ملزماً يلتزم به الجميع، يقول الحمزاوي: "الملاحظ أن المنظمات والهيئات العربية قد بذلت جهوداً كبيرة في هذا الشأن دون أن توفر لنا واحدة منها منهجية شاملة جامعة، تأخذ بعين الاعتبار ما يتطلبه وضع المصطلحات ترجمة وتوحيداً من معايير ومناهج".[1] فلم تأبه كل هيئة من هذه الهيئات المختلفة بما يفعله غيرها من الهيئات والمنظمات الأخرى في هذا الإطار، بل أغمضت أعينها عن كل ماتم إنجازه من قِبَلِ غيرها من الهيئات والمنظمات، مما ترتب عليه كثير من التكرار والازدواجية، أدى كل هذا إلى تخبط غير محمود في وضع المصطلح، إضافة إلى إضاعة الوقت والجهود الكثيرة التي بذلت دون الإفادة منها بشيء، "فظلت كل هيئة تصدر ما تراه صالحاً ومفيداً ولو بإعادة ما سبق لغيرها أن أقرته وجربته ونجحت فيه".[2]. بل أشد من ذلك أن النعرة القطرية الضيقة لا زالت تعيش في عقول كثير من باحثينا الذين يأنفون الاطلاع على ما وضعه غيرهم في الأقطار العربية الأخرى من مصطلحات، وإذا حصل أن اطلعوا عليه فإنهم يغضون من شأنها بل

[1] ترجمة المصطلحات، الحمزاوي، 17.

[2] ترجمة المصطلحات، الحمزاوي، 20.

يرفضون قبولها، هذه النعرة الإقليمية البغيضة التي ترى الأمة العربية الواحدة أمماً مختلفة أدت إلى عدم التواصل العلمي بين العلماء العرب، مما ترتب عليه شيوع مصطلحات علمية أقل دقة من غيرها.

إن المنهجيات العربية المعاصرة تخلط بين كثير من العناصر التي تسهم في وضع المصطلح، فهي لا تفي بالغرض المطلوب وتسبب الكثير من الفوضى وعدم الدقة، إلى جانب الخلط "بين وسائل الوضع وتقنيات الترجمة ومناهج التوحيد والتنميط"[1]. وهذا يعني أننا لا نزال تنقصنا الرؤية الواضحة التي يترتب عليها عدم الثقة في كل ما يقدم في مجال المصطلح، كما لا تزال تنقصنا الإرادة القوية النابعة من الثقة بالنفس، الإرادة التي تتردد في صياغة كل ما يلزم من مصطلحات تعبر عن كل ما يجد في حياتنا بكل جوانبها.

بالرغم من أن العرب قد قطعوا شوطاً طويلاً في مواكبة الحضارة العالمية، وبلغوا شأواً هاماً في العلم والثقافة، إلا أن قضية المصطلح في العربية لا تزال ينتابها كثير من الأزمات، وتصطدم بعدد من المعوقات والمثبطات حالت دون تمكن الهيئات والمؤسسات المكلفة بالاصطلاح من القيام بدورها كاملاً رغم الجهود الصادقة والمخلصة التي تبذلها. وقبل المطالبة بوضع المصطلحات لكل ما يستجد من مبتكرات ومخترعات، وما يوضع من نظريات وفلسفات علينا أن نجلو ماهيّة المصطلح، ونحدد أبعاده، ونأخذ بالأسباب التي تسهم في تحقيقه، ونزيل المشكلات والعقبات التي تعترض طريقه.

لابد من الإشارة هنا أن وضع العربية وما يعانيه مع قضية المصطلح وضع عام تعاني منه بقية اللغات في العالم، فلا توجد لغة من اللغات المعاصرة لا تشكو من أزمة المصطلح، حتى تلك اللغات التي تعد لغات الحضارة والتقنية والعلم، أي أن وضع اللغة العربية ليس محبطاً وقاصراً في هذا المجال، ولا يمكن القول إن اللغة العربية لغة أدبية عاطفية فحسب لا يمكن أن تكون لغة علمية، هذه أقوال مغرضة ومشبوهة، فاللغة العربية لغة علمية ثبت ذلك في الماضي حين تمكنت من استيعاب علوم السابقين وهضمتها وتمثلتها ثم زادت عليها، وأصبحت في تلك الحقبة من الزمن لغة العلم بكل فروعه وفنونه اعترف لها العالم أجمع، فإذا كانت قد نجحت في تلك التجربة في الماضي فَحَرِيٌّ بها أن تنجح فيها في الحاضر."وإذا عرفنا أن اللغة العلمية مستوى خاصٌ بالتعبير عن وصف الأشياء لتعيين ماهيتها، على اعتبار أن يراد بالأشياء كل ما يدخل في نطاق الحواس الإنسانية من مخلوقات، ويراد بالوصف كل جهد يأخذ شكل التقرير أو التحليل أو التركيب العلمي"[2] فإن اللغة العربية من أشهر لغات العالم التي تدخل في هذا الإطار، وإن قصورها في هذا العصر ليس نابعاً من ذاتها، إنه ناتج عن قصور واضح في أهلها ومتكلميها، فنحن أمة مستهلكة تعتمد في حياتها على غيرها من الأمم المتقدمة، لذا يشعر كل فرد من أبنائها بضعف في تخصصه، وإذا شعر بذلك خشي أن يفكر أو

(1) ترجمة المصطلحات، الحمزاوي، 20.
(2) اللغة العربية ، شاهين، 78.

يبتكر، لأنه يرى غيره أقدر منه على الإبداع والابتكار، ويرى نفسه ليس أهلاً لذلك وغير قادر عليه، لأن المعرفة تخلق الثقة بالنفس، وكلما وثق المرء بنفسه اعتزّ بها، وأقدم على عمل ما يريد دون تردد أو وجل. ويمكن القول إنه يحق للهيئات والمراكز العلمية العالمية أن تصف اللغة العربية بأنها "لغة أدبية" فقط، والسبب في ذلك أن أبناء العربية وبخاصة أولئك الذين تلقوا دراساتهم في دول أجنبية وبهرهم بريق الحضارة، يكتبون أبحاثهم ويدونون ابتكاراتهم بلغات أجنبية، فتحسب لتلك اللغات وتحرم منها اللغة العربية، التي تبقى الكتابة بها مقصورة على الأدباء والشعراء وبعض المتخصصين في العلوم الإنسانية، فيصدق الحكم للغير أنها لغة أدبية، لم تقدم بحثاً علمياً، فإذا أردنا لهذه اللغة أن تصبح لغة علمية، فعلينا أولاً أن نخلق الثقة في نفوس أبنائها بأنها لغة قادرة ولها من الخصائص والمزايا مايمكنها أن تواكب اللغات الأخرى، فإذا اقتنع الفرد العربي بهذا واعتزّ بلغته، عاد أبناؤها إلى الكتابة بها كل في مجاله. كما أن زرع الثقة في نفس العربي وإفهامه أنه قادر على الإبداع والاكتشاف والابتكار يخلق لدينا علماء مبتكرين مبدعين، يدونون إبداعاتهم وابتكاراتهم بلغتهم، ومن اكتشف شيئاً، أو ابتكر فكرة لابد له من التعبير عنها أو الاصطلاح على اسم لها، وعدم الابتكار عند العرب في العصر الحديث سبب هام من أسباب انهمار المصطلحات في كل مجالات المعرفة والفنون التي يتعب علماؤنا في وضع نظير لها بالعربية.

إن هذا التردد والإحجام، وهذا الضعف وعدم الثقة، وهذا الإقلاع عن الكتابة بالعربية يجعلنا نعيش حالة من الصراع المرير في كيفية مواكبة التطور العلمي والحضارة، ومع هذا يمكن القول إن الإحجام حيناً والإقدام حيناً آخر، والخوف مرة والتردد مرة أخرى في وضع المصطلح هو علامة صحية تعيشها أمتنا، لأن "الاصطراع المصطلحي الذي تشهده اللغة في أي فترة من فترات حياتها، إنما هي علامة صحية، كما نؤثر اليوم أن نقول، لأنه دليل على أن تلك اللغة ومعها أهلها واقعة في خضم احتكاك الحضارات، تواجه بقدم راسخة حوار الثقافات في أعمق مدلولاته"[1]. ومهما يكن من أمر فإن المصطلح عند العرب لا زال يجابه معوقات كثيرة، وإذا حاولنا أن نتلمس مشكلات المصطلح ومعوقاته عندنا، أمكن القول إن هناك أسباباً كثيرة تسهم في إعاقة المصطلح وعدم استقراره، ويمكن أن تعزى هذه إلى الأسباب التالية: ــ

أسباب تتعلق بالمنهج:

إن المنهج الواضح المحدد بدقة وموضوعية شرط أساسي في كل عمل يقوم به المرء، خاصة أننا نعيش في عالم يغلب عليه التطور العلمي والتقني الهائل الذي يداهمه بسرعة مذهلة، وأي عمل يفقد المنهجية الدقيقة المستوعبة لجوانبه المختلفة يكتب له الفشل، لأن "المنهجية نصف المعرفة وزيادة في عالمنا الحديث الذي شملت مفاهيمه ومصطلحاته الإيجابية والسلبية كل دان وبعيد"[2].

(1) المصطلح النقدي، المسدي، 57.
(2) ترجمة المصطلحات، الحمزاوي، 9.

ومع إيماننا بأهمية المنهج وضرورة الالتزام به، إلا أننا نجد في عالمنا العربي اضطراباً وخلطاً ورؤية غير واضحة في كثير من المناهج التي يسير عليها علماؤنا، كل ذلك أدى إلى قصور هذه المناهج وعدم وفائها بالغرض المراد، لذا يمكن القول إن "المنهجيات العربية الموجودة حالياً لا تُميِّزُ غالباً بين عناصر مختلفة. فهي تخلط بين وسائل الوضع، وتقنيات الترجمة ومناهج التوحيد والتنميط".(1).

كما أن قصور المنهجيات العربية عن الوفاء بمتطلبات العصر من المصطلحات قد يكون ناتجاً عن عدم وضوح مفهوم المصطلح لدى كثير من المُصْطَلِحين، كما قد يكون ناتجاً عن الاجتهادات المختلفة التي يضعها أولئك المصطلحون الأفراد كل حسب رؤيته، دون التزام بمنهجية موحدة تلزم الجميع العمل بها حتى تنتج أعمالاً بنفس المستوى، وعلى قدر من الاتفاق والتحديد. إن الاصطلاح على مفاهيم علمية وفنية وتقنية منهجية محددة سيؤدي إلى اضطراب وتشويش وقصور في هذا المجال "والسبب راجع فيما يبدو لي إلى غياب تمثيل نظري للقضية المصطلحية، وإلى عفوية المنهجيات المقترحة بضبط المصطلحات".(2)

إن العفوية وغياب المنهج الواضح في وضع المصطلح الذي يخضع في كثير من حالات وضعه إلى عملية المراس والمزاج الشخصي أدى إلى كثير من النتائج السلبية التي تتسم بالاضطراب والفوضى وعدم الدقة والتناسق والوضوح، وهو ما أشار إليه الفاسي الفهري بقوله: "إن أهم ما يتسم به وضع المصطلح هو طابعه العفوي، وهي عفوية لا تقترن بمبادئ منهجية دقيقة ولا باكتراث بالأبعاد النظرية للمشكل المصطلحي. وقد قادت هذه العفوية إلى كثير من النتائج السلبية، في مقدمتها الاضطراب والفوضى في وضع المصطلح، وعدم تناسق المقابلات المقترحة للمفردات الأجنبية".(3)

إن وضع المصطلح وتحديد معناه ليس أمراً يسيراً يمكن لكل شخص أن يقوم به، يقول لوي هيلمسلاف Louis hjelmslry "المصطلح إنما هو مسألة ذوق ولا يمت إلى حقائق الأمور بصلة".(4)فلا بد لمن أراد القيام بعملية الاصطلاح من أن يكون واسع الثقافة والعلم متخصصاً بأحد فروع المعرفة المختلفة ملمّاً بكل دقائق تخصصه، كما لابد أن يكون صاحب دراية عميقة بكل دقائق لغته، فالمصطلح "وليد مهارة التخيل والإبداع عند واضعه، وليس وليد شروط لغوية معينة تلزم باقتراحه بدل غيره"(5). فوضع المصطلحات لا يتأتى لكل فرد وإن حاول ذلك جاهداً. إنه مهنة العلماء والباحثين، ولا يقوم به إلا المتخصصون المبدعون من خلال أبحاثهم العلمية، التي توصلهم إلى استنتاجات ومفاهيم جديدة ليس لها من ألفاظ اللغة ما يعبر عنها أو يدل عليها، فإذا اضطر أحدهم

(1) ترجمة المصطلحات، الحمزاوي، 17.
(2) اللسانيات واللغة العربية، الفهري، 395.
(3) اللسانيات واللغة العربية، الفهري، 394.
(4) واقع العلم وهواجس المصطلح، محمد النويري، مجلة علامات، ج8، مجلد 2/ 252.
(5) المشكل وغير المشكل، المزيني، محمد النويري، مجلة علامات، ج8، مجلد 15/2.

إلـــى التعبـيـر عـــن مفهوم معين أو معنى خاص يدور في خلده ومخيلته فإنه يلجأ إلى خياله وفكره وحســه اللغوي ويضع مسمى لتلك الفكرة أو ذلك المفهوم، ولا يجب عليه التماس مناسبة بين الاسم والمســمى "إنـــنا لا نستخدم المصطلح ليصف لنا ما ينضوي تحته من حقيقة علمية، بل نريده مجرد رمـــز لهـا يســاعد على استحضارها فكرياً".(1) وهذا يعني أن وضع المصطلح لا يكون إلا للعلماء الباحثيـــن، ولا ينفصـــل عـــن الدراسة العميقة والبحث العلمي الدقيق الذي يعتمد على عقل وحكمة راجحين، وإرادة قوية، ولا ينفصل عن البحث العلمي "إن صوغ المصطلحات لم يكن عملاً منفصلاً عن البحث العلمي بل كان جزءاً لا يتجزأ منه. إذ إن المصطلحات تُخلَقُ نتيجة للحاجة إليها في أثناء البحث وليس عملاً مستقلاً".(2)

وقـــد تطور وضع المصطلح وأصبح يقوم على أسس ومناهج واضحة محددة، مما أظهر علماً جديـــداً خاصاً به هو "علم المصطلح أو المصطلحية Terminology والعلم، أيّ علم، لا يقوم على العفويـــة والمزاجية، بل على أسس واضحة محددة ومع أن وضع المصطلح قد يتّسم بطابعه العفوي "إلا أن التجربة أثبتت أن الممارسة العفوية لا تكفي، وأن توليد وتوالد المفردات يخضع لمبادئ وقيود نظرية ومنهجية من شأنها أن تكون علماً مستقلاً هو المصطلحية"(3)

إن الاضطراب المنهجي في وضع المصطلح الذي يغلب على أعمال علمائنا الاصطلاحيين هو الســـبب الهـام في أن "المصطلح العلمي العربي لا يزال بدوره عاجزاً عن اكتساب حيِّز دلالي دقيق مضبوط مالم يعتمد على مصطلح أعجمي مرجع يدعمه"(4).

وهكذا فإن وضع منهجية دقيقة ملزمة لكل المصطلحين أمر هام لابد من وجوده حتى يمكن أن نتصف عملية الاصطلاح عندنا بأنها عملية علمية مبنية على أسس ومناهج سليمة، ولا تشكل العفوية فيها شيئاً يذكر، كما أنها بعيدة عن الفهم الخاص والمزاجية الفردية.

أسباب تتعلق بفوضى المصطلح:

قـــبل الحديث عن فوضى المصطلح، لابد من القول إنّ هذه الفوضى ليست خاصة بالمصطلح، بل هي وضع عام لا يسلم منه أي علم من العلوم في كل الثقافات، والعلم في نهاية الأمر مصطلحات تـــم اختيارها بدقة وموضوعية، ولأن "وضع المصطلح مرتبط إلى حد بعيد بوضع العلم، فلا ننتظر أن يكـــون المصـــطلح ناضجاً والموضوع الذي يفصح عنه ما زال متردداً مضطرباً، ولا نتوقع أن يكـــون صـــارماً في ضبطه والمادة التي يترجم عنها ما زالت تقتضي الدرس والضبط، لذلك لم يكن بدعـــاً أن يساير المصطلح البحث العلمي فينضج كلما نضج، وتتضح أبعاده كلما أضيئت قضايا العلم

(1) اللغة العربية، شاهين، 135.

(2) المشكل وغير المشكل، المزيني، مجلة علامات، 2/8 ص14.

(3) اللسانيات واللغة العربية، 395.

(4) دراسات في المعجم العربي، بن مراد، 296 ــ 297.

واتضحت أبعادها[1].

وإذا كان العلم والمعرفة في تطور ونمو مستمرين، فإن هذا يعني أن المصطلح لن يكون مستقراً كما نريد، بل علينا أن نصطلح ونطور مصطلحاتنا مع تطور العلم حتى نبقى مواكبين لهذا التطور"[2]، والمصطلحات، كما هو معروف، تخلق عند الحاجة إليها وتخلق في أثناء الدراسة والبحث، لأن صوغ المصطلحات "عملية إبداعية يقوم بها المتخصص في أثناء قيامه ببحثه عندما تلجئه الضرورة إلى ذلك"[3]، فإذا توقف البحث والإبداع والابتكار عند أمة من الأمم فإن هذا يعني توقف خلق المصطلحات، لأنه "كلما اتسع نطاق التفكير وتشعب في إطار حقل معرفي بعينه، مست الحاجة إلى الجديد من المصطلحات"[4]. وإذا أرادت تلك الأمة أن تساير ركب الحضارة فلابد لها من اقتراض تلك المصطلحات من لغات أخرى، وهذا يعني أن تلك الأمة تسير في آخر الركب العلمي والحضاري، وهذا ما تعيشه الأمة العربية في العصر الحاضر، فنحن "نتعامل مع المعرفة الإنسانية فوق أرض غريبة، فكان طبيعياً أن لا تكون مصطلحاتنا موحدة، بل إن مراجعنا ليست كذلك، ومراجعنا يشيع فيها الاختلاف الاصطلاحي أكثر من الاتفاق".[5]

إذا كنا قد سلمنا بهذه النتيجة فعلينا: أن نعمل على زيادة البحث، وأن تكتب بحوثنا وفي كل المجالات باللغة العربية، حتى تحسب تلك البحوث لنا وللغتنا، لا إلى اللغات الأخرى التي كتبت بحوثنا بها.

إن البحث العلمي الجاد والعميق هو الذي يوجد مفاهيم ونظريات تتطلب مصطلحات وأسماء توجب على الباحث البحث عنها واختيار ما يناسب منها، لأن "المصطلحات العلمية شأنها شأن الكلمات العادية في اللغة، وليدة لصفة الإبداع في اللغة، والإبداع في اللغة وليد لوجود أفكار يراد بها التعبير عنها، ووليد معرفة لغوية تعين المتكلم على تلمس طرق التعبير في اللغة".[6] ولغتنا العربية مرنة مطواع، لها من المزايا والخصائص ما يجعلها قادرة على توليد واشتقاق الصيغ التي تسد عوزنا من المصطلحات، بل إنها "أقدر اللغات على وضع المصطلحات وتوليدها واشتقاقها ونحتها وتطويرها، وذلك للعلاقة القائمة بين الصيغ الصرفية والمفاهيم العامة في الوجود"[7].

كما علينا أن نعمل على توحيد مصطلحاتنا التي تعمها الفوضى ويلفها الغموض والاضطراب "لأن الغرض من توحيد المصطلحات هو تهيئة الأرضية اللغوية الصالحة لوحدة الأمة الفكرية

(1) دراسات في المعجم العربي، بن مراد، 296 ــ 297.
(2) واقع العلم، النويري، 250.
(3) المشكل وغير المشكل، المزيني، مجلة علامات، 8/ 2 ص 15.
(4) جدلية المصطلح الأدبي، اسماعيل، مجلة علامات، 8/2/113.
(5) واقع العلم، النويري، 256.
(6) المشكل وغير المشكل، المزيني، مجلة علامات، 8/2/18.
(7) مقدمة في علم المصطلح، علي القاسمي، 37.

والاجتماعية والسياسية"[1]. وليس الغرض من توحيد المصطلح تجميد اللغة وتجميد العلوم بترجمة معينة، أو باعتماد لفظة دون غيرها، بل الغرض من التوحيد تجنب المصطلحات المشتركة التي تصبح مترادفات في اللغة العلمية العربية التي يجب أن تخلو من الترادف قدر الإمكان، هذه المترادفات التي "تعد نعمة ونقمة في آن واحد في مجال المصطلحات العلمية والتقنية، فهي نعمة إذا استعملت للتفريق بين المفاهيم المتقاربة، وهي نقمة إذا وضع عدد منها مقابلاً للمفهوم التقني الواحد، إذ إن ذلك سيؤدي إلى اختلاف الاستعمال وتعدده"[2]. حقاً إن المترادفات تكون نعمة إذا أحسن استخدامها، أي أن يكون المستخدمُ لها لغرض الاصطلاح عارفاً بكل دقائقها، وملماً بكل الفوارق الدقيقة بين معانيها، إذ ليس من السهولة بمكان لكل مترجم أو مصطلح أن يلم بكل هذه الفوارق، خاصة أننا في العالم العربي لا نزال نفتقر إلى المعاجم التاريخية والمعاجم التأصيلية "التأثيلية" التي تساعد على تحديد الفروق بين هذه المترادفات، وهي نقمة إذا لم يتمكن المصطلحون في أقطار الوطن العربي من الاتفاق حول المقابل الدقيق والأوحد للمفهوم الواحد.

ويرى بعض الباحثين أن توحيد المصطلح يقود إلى الجمود في اللغة والتحجر في البحث العلمي، يقول محمد النويري:"إن الدعوة إلى توحيد المصطلح تبدو لي قضية زائفة وعلى غاية من السطحية، لأنها تحجب عنا القضايا الحقيقية التي ينبغي أن نركز فيها اهتمامنا. ثم إن طرح مسألة التوحيد يصبح خطراً لأنه في بعد من أبعاده حكمٌ على البحث العلمي بالجمود، والعلم إنما يجد تربته الخصبة في الاختلاف والخلاف."[3]، قد يكون محمد النويري محقاً في حرصه على استمرارية البحث العلمي ونموه وتطوره، ومحقاً في خوفه من تعثر ذلك البحث وتوقفه؛ ومحقاً في مقاومة كل شيء قد يؤدي إلى ذلك، لأننا في مسيس الحاجة إلى التطور العلمي والتقني، لكن لابد من القول إن توحيد المصطلح قضية هامة ملحة، لأنها تعني خلق لغة علمية عربية واحدة تستخدم في كل أقطار الوطن العربي، كما تعني توحيد طرائق التفكير لدى أبناء الأمة، ويجب أن يبقى حاضراً لدينا جميعاً أن وحدة الأمة الفكرية والثقافية ذات أهمية قصوى لا يعدلها أي شيء. "إن توحيد المصطلحات العلمية في العالم العربي خطوة قيّمة نحو توحيد الجبهة الأدبية والاجتماعية والسعي للتفاهم، والاتفاق على أسماء المعلومات الحسية كالعلوم الطبية مثلاً مقدمٌ بطبيعة الحال على تلك الملاحظات والمعلومات المعنوية الطليقة التي لا ضابط لها بل هو توطئة لها، لأن المعاني تستمد روحها من الموجودات الحسية عادة. وما هذا الشوق إلى توحيد الجبهة العلمية إلا بادرة من بوادر السعي لنكون في العالم العربي على صعيد واحد معنى ومبنى."[4].

ويرى البعض أن توحيد المصطلح أمر سهل ميسور وليس بحاجة إلى وضع أسس وقوانين من أجل تحقيقه، بل يجب ألا يعيقنا التوحيد عن البحث والاصطلاح، فعلينا أن نصطلح، وستسهم وسائل

---

(1) تخطيط السياسة اللغوية، القاسمي، مجلة اللسان العربي، ع23/ 51.

(2) مقدمة في علم المصطلح، القاسمي، 76 ـ 77.

(3) واقع العلم، للنويري، 256.

(4) توحيد المصطلحات الطبية، الشهبندر، مجلة المقتطف، مج 76، ج5.

الإعلام في تحديد المصطلح المناسب لكل مفهوم وسيكون للاستخدام الدور الأهم في هذا المجال، وسيصل الناس إلى اتفاق حول المصطلح الأنسب أي "أن توحيد المصطلح سيبقى في الآخر، في جميع الأحوال رهناً باستعماله وتداوله، ولوسائل الإعلام والصحف والمجلات والكتب وسائر مواطن التداول الأخرى أعمق الأثر في ذلك. فالاستعمال وحده هو الذي ينخل ويغربل، ومن ثم يستبقي المصطلح الموحد بقانون البقاء للأقوى أو الأنسب". [1]

إن توحيد المصطلح العلمي رهن بما يكتبه أبناء الأمة من الأبحاث بلغتهم العربية وبما يقدمه العلماء من أفكار وآراء في مجالات مختلفة في الصحف والمجلات والمؤتمرات والندوات، كل ذلك يجعل توحيد المصطلح أمراً مفروضاً وقائماً، وكلما زاد نشر الأبحاث والكتب باللغة العربية زاد المصطلح ثباتاً وتوحيداً، وأصبحت عملية الاصطلاح ووضع المصطلح أمراً ميسوراً، وغدت مشكلة المصطلح ليست مشكلة ذات قيمة كبيرة، وأصبحت اللغة العربية ــ كما عهدناها ــ لغة علم وثقافة، بما فيها من مزايا وخصائص جعلتها قادرة على التغلب على مشكلة المصطلح والأقدر على وضعه وتوليده.

إن هذه الفوضى والتعددية التي نلمسها في المصطلح أمر طبيعي ناتج عن أمور مختلفة، فتعدد المصادر التي يعتمد عليها المترجمون سيقود إلى تعدد في المصطلح. أضف إلى ذلك أن الاجتهادات الفردية من المترجمين والمصطلحين تسهم بدور كبير في هذا التعدد الذي طغى على المصطلح العلمي في اللغة العربية، كما أن تعدد اللغات التي ينقل عنها أو يترجم منها يؤدي إلى التباين والاختلاف في فهم المصطلح، إضافة إلى أمر هام يؤدي إلى اختلاف المصطلح هو عدم إيمان كثير من الباحثين بوحدة الأمة العربية، وحرص بعضهم على النعرة الإقليمية الضيقة التي تؤدي إلى تمزيق الأمة قبل تمزيق المصطلحات وتعددها، وهذا الفهم وضيق الأفق دفع بهم إلى إهمال ما قام به زملاؤهم في الأقطار الأخرى، والتنكر لما قدموه من أبحاث وما اصطلحوا عليه من مفاهيم. وقد أدى هذا الإعراض وعدم الاطلاع على ما عند الآخرين من أبناء الأمة إلى ما يمكن أن يسمى بالقطيعة العلمية وعدم التواصل بين أفراد الأمة، ويعتبر أحد الباحثين أن أولى المشكلات التي يعاني منها المصطلح "كثرة المصطلحات التي تطلق على الشيء الواحد، ويعود هذا التعدد إلى عدم اطلاع الباحثين العرب على أبحاث زملائهم الآخرين، ولا أعفي نعرة القطرية وأثرها في الغض من شأن المصطلحات التي لا تصاغ في قطر الباحث المعين، وقد سبب عدم التواصل العلمي عدم شيوع بعض المصطلحات العلمية الدقيقة وشيوع مصطلحات أخرى أقل دقة"[2].

وقد يكون هذا الانقطاع والتباعد بين أبناء الأمة ناتجاً عن غير قصد، أو ربما كان قصوراً في وسائل الإعلام، فكثير من المصطلحات التي توضع في المغرب مثلاً لا يعرفها علماء العراق، وكثير مما يصطلح عليه في العراق يجهله باحثو اليمن مثلاً، ويعزى هذا إلى عدم التواصل العلمي

---

[1] المصطلح العلمي، الملائكة، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج3، ص90.

[2] المشكل وغير المشكل، المريني، 18.

والفكري والثقافي بين أقاليم الوطن العربي، فيقوم كل قطر بإعادة تلك المصطلحات التي وضعت في القطـر الآخـر، مـن هنا فإن غياب التواصل والتنسيق بين المؤسسات العلمية العربية له دور كبير وهام في عملية تعدد المصطلح.

كمـا أن الجهـود الفردية وعدم معرفة هذا المؤلِّفُ أو ذاك للعربية الفصحى يترتب عليه عدم مقدرته على وضع المصطلح الفصيح المناسب لهذا المفهوم أو ذاك، وقد يلجأ هذا المؤلف إلى لهجته فـيأخذ المقـابل منها، يقول القاسمي: "المعجمي أو المؤلف قد لا يعثر على مقابل بالعربية الفصحى لأحد المصطلحات فيضطر إلى استعمال مقابل من لهجته الإقليمية، وقد يكون هذا المقابل غير مفهوم للناطقيـن باللهجـات الأخـرى، لأن الكلمات العامية لا تتمتع بالثبات الدلالي النسبي الذي تتميز به نظـيرتها الفصـحى، فالكلمـات العامية تختلف مدلولاتها من مكان لآخر ومن زمان لآخر بصورة أسـرع وأكـبر".[1] وإذا اضـطر هذا المعجمي أو المؤلف إلى استعمال مقابل للمصطلح من لهجته الإقليمـية، فـإن مؤلفـاً آخر أو معجمياً آخر يضطر إلى استعمال مقابل المصطلح نفسه من لهجته الإقليمـية كذلـك، وقـد يضـطر ثالث ورابع، وينتج عن ذلك "الاضطرار" وجود مترادفات لهجية للمصطلح الواحد، وهذا يعني مزيداً من التجزئة والتشرذم، إضافة إلى ازدياد الاعتماد على اللهجات المحلية التي ربما أصبحت هي اللغات العلمية، وهذا يعني هزيمة نكراء للفصحى.

وقـد يرى الباحث أن اللجوء إلى اللهجات المحلية في اختيار مقابلات للمفاهيم المستجدة خطر على اللغة العربية الفصحى، وخطر على اللغة العلمية العربية التي ننشدها، إن "اشتغال كل قطر من ناحيـته دون أن تكون بين العاملين رابطة أورثتنا ألفاظاً متعددة للشيء الواحد، فنجد في كتب مصر المدرسية "البندول" وفي سوريا " النواس" وفي الأردن "الرقاص" وفي لبنان "الخطار" وأمثالها لأشياء أخـرى كثـيرة مما جعل قراءة كتب مصر في لبنان مربكة، وكذلك كتب لبنان في العراق وهكذا. ولاحاجـة للقول بأن النتيجة الحتمية لهذا الوضع هي صعوبة التفاهم باللغة العربية بين المثقفين في المؤتمـرات العلمية، أو حينما يراد القيام بعمل علمي مشترك بينهم، ولذلك تراهم يستعينون بالألفاظ الأجنبية أحياناً إذا ما أرادوا دقة التعبير فيما اختلفت في تسميته".[2]

كما يرى الباحث أنّ إحياء الألفاظ العربية الميتة لهذا الغرض خير من اللهجات الإقليمية، وهو مـا لجـأت إليه اللغات الأوروبية كواحد من المصادر التي أمدتها بما يحتاج إليه من المصطلحات، يقـول عـبد الصبور شاهين: "وربما كانت الطريقة التي حققت للمصطلح العلمي الأوروبي استقلاله هـي لجـوء العلمـاء إلـى اللغات الميتة، فأغاروا عليها إغارة عنيفة يشتقون منها، ويفسدون فيها، ويحـددون لألفاظها معاني لم يقل بها أحد من أهلها... وبذلك ثبت أن وجود اللغات الميتة ضروري لقـيام المصـطلحات، وذلك أنهم استطاعوا أن يفسدوا فيها ما يشاؤون وأن يحددوا معانيها ويوسعوا فـيها مـا يشاؤون ويزيدوا فيها وينقصوا، وهو ما لا يمكن عمله في اللغات الحية....... ولولا هذا

[1] مقدمة في علم المصطلح، القاسمي، 73.
[2] وحدة المصطلح العلمي، حقي، مجلة اللسان العربي، 30/2.

الكنز من اللغات الميتة لما وسعت الإنجليزية ولا غيرها من اللغات الأوروبية حاجات التعبير عن مفاهيم الحضارة ومنجزات العلم وكشوف البحث الحديث".[1]

كما أنه يمكن القول إن اللغة العربية تحتوي على طاقة كامنة من الألفاظ تنتج عن تقليب الألفاظ على الطريقة التي رآها الخليل بن أحمد وتابعه فيها ابن جني وأسماها الاشتقاق الكبير، فيمكن استغلال هذه الطاقة الكامنة في تغطية كثير من المفاهيم التي يعجز العلماء عن إيجاد مقابل لها في العربية المستخدمة، ولعل استخدام هذه الوسيلة من إحياء للألفاظ، وتقليب للصيغ أفضل من انتقاء الألفاظ من اللهجات المحلية التي تقود في النهاية إلى وجود ترادف في المصطلح، كما تقود إلى تكريس اللهجات المحلية والارتقاء بها تدريجياً لتصبح كل لهجة محلية لغة علمية للإقليم الذي يستخدمها، وهو ما يؤدي إلى تفتيت الأمة العربية إلى أمم بعد تفتيت لغتها الفصيحة إلى لغات يقرها العرف الإقليمي ويراها هي القادرة على مواكبة العلم والحضارة.

ومن أسباب فوضى المصطلح، اختلاف المدارس التي نأخذ منها دون النظر إلى منهجية كل مدرسة من المدارس التي نتعامل معها أو نأخذ منها، فهناك مدارس يغلب عليها الطابع النفسي، وأخرى يغلب عليها الطابع الاجتماعي، وثالثة تلح على الجانب المعنوي الوظيفي، كل هذا ينعكس سلباً على توحيد المصطلح، لأن دلالة كل مصطلح تختلف باختلاف المدرسة التي ينتسب إليها أو الشخص الذي قدمه فمن الطبيعي "أن تنشأ فوضى في مجال المصطلح لتعدد المصادر التي اعتمد عليها المترجمون من ناحية، والاجتهاد الفردي خارج الإطار العلمي المؤسس من ناحية ثانية".[2]

إضافة إلى ذلك يسهم مايمكن أن نطلق عليه نقص الإحالة في زيادة الفوضى التي يعيشها المصطلح والغموض الذي يلفه، فنحن الآن في بداية وضع علم المصطلح، ونأخذ المفاهيم العلمية والفنية والتقنية من أكثر من مصدر مما يترتب عليه تسميات متعددة للشيء الواحد، فجدير بنا والحالة هذه أن نشير إلى المدرسة التي أخذنا المصطلح عنها، وجدير بنا أيضاً أن نذكر تعريفاً موجزاً له، وما المقصود به، من أجل تحديد مفهوم دقيق واضح له يساعد في معرفته عند الذين يتناولونه من مدارس أو لغات أخرى.

ومن أسباب فوضى المصطلح أيضاً، أسباب تتعلق باللغات التي نأخذ منها، فنحن أكثر ما نأخذ عن الإنجليزية والفرنسية، ولكل لغة ألفاظها ومفاهيمها التي يفهمها أهلها، هذه الألفاظ تختلف من لغة إلى أخرى، وهذه المفاهيم تختلف من أمة إلى أخرى، سيترتب عليها مفاهيم متباينة عندنا، يترجمها علماؤنا كل حسب فهمه، إضافة إلى ذلك فإن الفوضى والتعددية للمصطلح قد تنتج حتى لو كان الأخذ من لغة واحدة كما هو الحال بالنسبة للإنجليزية فهناك إنجليزية بريطانيا، وإنجليزية أمريكا، ولكل من هاتين الإنجليزيتين ألفاظ ومفاهيم خاصة بها، تختلف عما عند الأخرى من ألفاظ ومفاهيم، مما يترتب عليه اختلاف في المفاهيم يؤدي إلى اختلاف في المصطلح عند العلماء الذين أخذوا عن

---

(1) اللغة العربية، شاهين، 232.

(2) تقنيات السرد الروائي، الشنطي، مجلة علامات، 8/2/236.

الإنجليزية البريطانية والعلماء الذين أخذوا عن إنجليزية أمريكا.

أسباب تتعلق بالمُصْطَلِم "ثقافة الناقل":

إن عمليـة الاصـطلاح ليست عملية سهلة يمكن أن يقوم بها كل من أراد ذلك، فعملية وضع المصطلح يمكن أن يُعبَّرَ عنها بأنها عملية وضع لغة علمية تتطلب الكثير من الدقة والوضوح، خالية مـن كل لبس أو خفاء، بعيدة كل البعد عن الاحتمالية، لذا يجب على كل من نَصَّبَ نفسه للإسهام في بناء اللغة العلمية أن يكون متخصصاً في أحد فروع المعرفة، متمكناً من تخصصه، عالماً بكل دقائقه وخفايـاه، كما يجب أن يكون صاحب خبرات متعددة واطلاع واسع، متقناً للغته الأم إتقاناً تاماً، مُلمّاً بكل أساليبها، عارفاً بكل قواعدها وقوانينها، حتى يتمكن من التصرف في ألفاظها وتراكيبها بسهولة ويسـر، وتكـون لديه القدرة على اختيار أنسب الألفاظ التي تدل على المفهوم المراد دلالة واضحة دقيقة محددة، وتحدد كل أبعاده واحتمالاته حتى يكون بعيداً عن اللبس المؤدي إلى الاجتهاد والتأويل، إذ لا مجـال لمـثل هـذا في المصطلح الذي يجب أن يكون قوي الدلالة واضحها، محدد الأبعاد، لا يمكـن حمله على غير ما وضع له. لأن المصطلح هو "الحد أو الخط المعين للحدود، فهو يمثل حقلاً يمكـن العمل في نطاق حدوده ضماناً لعدم التشتت والضياع"[1]. حتى يمكنه فهم المراد من هذا اللفظ أو ذاك. أو هذا التركيب أو ذاك "فلا يكفي المترجم أن يبحث عن مرادف عربي لكلمة إنجليزية مثلاً ويسـتقر علـى أنها هي المطلوب فثمة "ظلال المعاني" التي لا يفسرها القاموس لكن النص والسياق هما العون على النحت والاشتقاق عندما يخرج المعنى عن حدود المعجمية"[2]. وأن يكون قادراً على مـناغاة الفكرة التي أرادها المؤلف الذي يترجم له. ويميز بين المعاني المتقاربة والألفاظ المترادفة، قادراً على استحضار المفاهيم والمدلولات المتقاربة، ويدرسها دراسة متأنية فاحصة في وقت واحد، أي أن يجمع كل المعاني المتقاربة علمياً ويصطلح عليها معاً، لأن اجتماع هذه المدلولات معاً يسهل عملـية اختيار اللفظ الأكثر مطابقة لكل مفهوم منها، ويضمن سلامة الاصطلاح ودقته، فيضع اللفظ المناسـب إزاء المفهـوم المناسـب "إن مـبدأ دراسة المدلولات المتقاربة" أو المصطلحات الأجنبية المتقاربة المدلول" جملة، ومن ثَمَّ وضع المصطلحات العربية لها، بدلاً من وضع مصطلح عربي لكل مدلـول أو مصـطلح أجنبي بصورة مستقلة ومن غير دراسة المدلولات أو المصطلحات المقاربة له لهـو من المبادئ التي كثيراً ما يفوت واضعي المصطلحات الاهتمام لها والأخذ بها فيسبب تجاهلها الغموض واللبس في الأقل إن لم يؤد إلى الخطأ في التعبير".[3]

إن الالـتزام بهـذه الأمور من قِبَلِ واضع المصطلح أمر هام يجب عدم التساهل فيه، لأن ذلك يعطي الفرصة لكثير ممن هم غير جديرين بهذا الأمر للاجتهاد الذي يترتب عليه الخطأ أو عدم الدقة أو الاختـيارات التي تؤدي إلى ظهور ألفاظ لا نصيب لها من الصحة، والتي تثقل اللغة بلا فائدة، لذا

(1) جدلية المصطلح، اسماعيل، 112.

(2) أزمة المصطلح النقدي، لؤلؤة، مجلة علامات، 8/2/ص 168.

(3) المصطلح العلمي، الملائكة، 94.

"يلـزم لواضعي المصطلحات إتقان لغتين فضلاً عن التخصص العلمي...... ولقد كان عدم إيفاء هذه الناحـية حقهـا مـن الاهـتمام، أو التسـاهل فيها، سبباً في تفشي كثير من المصطلحات المغلوطة والاختيارات غير الموفّقة أو إدخال ألفاظ كثيرة من الدخيل على لغتنا مما لم يكن داع لإدخاله".(1)

لـيس هـذا فحسـب، بل إن على واضع المصطلح أن يكون مطلعاً اطلاعاً واسعاً على ثقافات أخـرى لها صلة بثقافة اللغتين "اللغة الأم واللغة التي سيأخذ عنها"، لأن هذا الاطلاع يزيد من خبرته ويصـقل مواهـبه ويوسع أفقه ودائرة معرفته، كل ذلك يكسبه الثقة في النفس والمقدرة على العمل الجـاد الدؤوب، وكذلك التمييز بين المفاهيم المختلفة، مما يساعده علىوضع المصطلح الأصوب. إن سعة الثقافة وكثرة الاطلاع تجعل المرء أكثر مقدرة على استيعاب قضايا العلوم والفنون، وتخلق منه شخصـاً قادراً على المقارنات بين الثقافات المختلفة التي تمكنه من فهم دقيق لكل النظريات والآراء، ممـا يُجهِّزه بقدرة فائقة على التفكير السليم والإبداع العلمي والاصطلاح على المفاهيم والمدلولات التي تقابله.

كما يجب على الناقل أن يكون صادقاً أميناً فيما يضع من مصطلحات، مُلماً بمادته العلمية قادراً علـى اسـتكناه كل مفاهيمها والتفريق بين كل جزئياتها. وأن لا يقوم بوضع المصطلح إلا من كان مختصاً لأن "المصطلح لغة خاصة" "Jargon" أو معجم قطاعي يسهم في تشييد بنائه ورواجه أهل الاختصاص في قطاع معرفي معين، ولذلك استغلق فهمه واستعماله على كل من ليس له دراية بالعلم الذي هو أداة لإبلاغه"(2)

إن الانـتماء القومـي أمـر هـام في عملية الاصطلاح، لأن هذا الانتماء يعني الحرص على مكتسـبات هذه الأمة ومُقدَّراتها الثقافية والعلمية، ويدفع باتجاه الصدق في النهوض باللغة العربية من أجـل أن تصـبح لغة علمية قادرة على استيعاب مصطلحات العلوم والثقافة والتقنية والفنون، يفاخر أبـناؤها بهـا بدلاً من التنكر لها والحط من شأنها، ومحاولة التخلص منها واستبدال اللغات الأخرى بهـا، إن مـثل هـذا الانتماء يخلق روح التوحد والتوحيد لدى المثقفين العرب ويُفوِّتُ الفرصة على أولـئك الفئويـين أو الإقليميين أو دعاة الإقليميات الضيقة الذين لا يفتؤون يعملون على تمزيق أمتنا وتدمير لغتها.

إن الإيمـان بالوحدة العربية، يسهم إسهاماً كبيراً في إنجاح عملية التعريب والاصطلاح، ولعل السـبب فـي عـدم إنجاز عملية التعريب ـ رغم الجهود المخلصة المبذولة في هذا المجال ـ وفي المشـكلات المصطلحية عند العرب ناتج عن عدم الإيمان أو الاقتناع بالوحدة العربية، وأن أبناء هذا الوطـن العربي الواحد هم أمة واحدة ذات لغة واحدة وآمال واحدة، إن الإيمان بالمصير الواحد ونبذ كـل فرقة أو طائفية يسهم في إنجاح هذه المهمة، ويدفع باتجاه نهوض الأمة وتطوير لغتها، ويقطع الطـريق علـى دعاة الإقليمية البغيضة الذين يعملون ما بوسعهم لتكريس هذا الفهم، وربما كان هذا

---

(1) المصطلح العلمي، الملائكة، 92.

(2) اللسانيات واللغة العربية، الفهري، 396.

الفهم نابعاً من إعجابهم بالأمم الأخرى إعجاباً ملك عليهم الألباب حتى وصل إلى مركب النقص "عقدة الخواجة" التي تعيش في قلوب كثير من أبناء الأمة، وتعشعش في عقول كثير من علمائها، وإذا أردنا النجاح في هذه المعركة فلابد من العمل على إعادة الثقة إلى نفوس هؤلاء، وعلى ترسيخ المفاهيم الوحدوية، وعلى نبذ كل مايدعو إلى التفرقة، أي علينا أن نعرِّبَ الثقافة والفكر لكي يكون الإنتاج العلمي عربياً وباللغة العربية، بهذا نصبح مبدعين مبتكرين، نصطلح على ما ننتجه ونخترعه، ونُعَرِّبَ جوانب حياتنا، كما يقول خير الدين حقي: "نحن أحوج ما نكون إلى تعريب الفكر قبل تعريب اللسان، أو كما قال أحد الزملاء بصيغة أدق: بحاجة إلى تعريب الضمير قبل تعريب اللسان".[1]

كما أن من أسباب فوضى المصطلح وعدم استقراره، عدم استخدام المصطلح في الحياة العلمية والثقافية الاجتماعية فرواج المصطلح وتَقَبُّله رهن باستخدامه، فإن عزف الناس عن استخدامه كُتب له الفشل، وسبب عدم استخدامه ينتج عن عدم تعريب العلوم والفنون في الجامعات والمعاهد والمؤسسات العربية باستثناء الجامعات في القطر السوري.

يوضع المصطلح بعد جهد ليس بالقليل ليدل على مفهوم معين لكنه لا يجد من يستخدمه، لأن عدم تعريب التعليم العالي يدفع طلاب الجامعات ومدرسيهم إلى استحسان اللفظ الأجنبي واستخدامه ويصبح لا حاجة لكل ما هو عربي في التعليم، فلا يجد الطالب ضرورة لاستخدام اللفظ العربي كما لا يجد حرجاً من استخدام اللفظ الأجنبي، وبالتالي لن يصل الاستخدام إلى تلك المصطلحات التي تم الاتفاق عليها، وتبقى قابعة في بطون المعاجم والكتب تنشد من يستخدمها ولا مجيب، فلا يفيد منها أحد ولا يتصل بها عامة الناس، فإذا كان المختصون لا يستخدمون هذه المصطلحات فكيف بغيرهم؟.. لذا فإن نجاح عملية الاصطلاح رهن بالتعريب الشامل لكل مراحل التعليم في الوطن العربي. وقد خلقت حالة عدم التعريب هذه قناعة لدى معظم الفئة النخبوية بأن استخدام اللفظ الأجنبي أفضل بكثير من استخدام المصطلح العربي، ذلك أن اللفظ الأجنبي — في رأيهم — يدل دلالة واضحة محددة على المفهوم المقصود، وهي دلالة لا يمكن الحصول عليها باستخدام لفظ عربي بدل اللفظ الأجنبي. ولابد من القول إنّ هذه القناعة وذلك الفهم لدى تلك الفئة لا تمت إلى الحقيقة أو الواقع بأية صلة، بل هي قناع يعمي الأبصار ويصم الآذان.

إن استخدام لغة غير اللغة العربية في قاعات الدرس في جامعاتنا ومعاهدنا جريمة كبرى في حق الأمة، لأن ذلك يؤدي إلى قناعة لدى طلابنا بعدم صلاحية اللغة العربية للعلم، وعدم مقدرتها على مواكبة العلوم والفنون والتعبير عنها، وهذا بدوره يضعف ثقة الطلاب بلغتهم العربية، ويقرُّ في عقولهم أنها سر تخلفنا وانحطاطنا الفكري والعلمي، ويوصلهم إلى قناعة تامة بضرورة التخلص منها والاستغناء عنها. وهذا — إذا تحقق — يعني قطعاً لكل أواصر التواصل بين أفراد الأمة العربية، أنه هدم للأمة كلها لتصبح أُمماً متناحرة، كل أمة منها تسير في ركب أمة أجنبية اتصلت

---

[1] وحدة المصطلح العلمي، حقي، 31.

بها برباط اللغة الجديدة التي استبدلها بالعربية.

وبعد، فإنه واضح تماماً أن سر تخلفنا في وضع المصطلحات العلمية المطلوبة نابع من أسباب تتعلق بنا نحن أهل اللغة، لا باللغة نفسها، فاللغة خير أداة للتعبير، وهي قادرة على التعبير عن كل ما يستجد من أمور الحياة، وهذا ما أقرته لجنة اليونسكو "التي اعتمدت تجارب أنجزت في بلدان كثيرة، وقررت أنه لا عائق يعوق لغة معينة لتعبر عن الحضارة الحديثة، فإذا كانت هذه اللغة الأم قادرة على أن تكون أداة للتعليم العالي والتقني، فإنه ينبغي استخدامها لهذا الغرض بعد الاحتياط كله لتنسيق المصطلحات العلمية"[1]. فعلينا أن نعيد الثقة إلى نفوس المترددين من علمائنا وكتابنا بمقدرة العربية على توفير المصطلحات العلمية والفنية والتقنية كغيرها من لغات العالم، كما علينا أن ننمي هذه الثقة في نفوس أجيالنا ونشجعهم على الكتابة باللغة العربية في كل موضوعات المعرفة الإنسانية، وأن نبرز الخصائص والمزايا التي تختص بها اللغة العربية كالاشتقاق والتوليد والتحديث والنحت وغيرها، وأن نوضح أهمية كل مزية من هذه المزايا والدور التي قامت به في العصور السابقة. كما يجب أن نوضح لهم أنه ليس بالضرورة أن يتلمس العالم أو الباحث مناسبة بين مصطلح الأجنبي وما يقابله بالعربية لأن ذلك سيؤدي إلى التردد والاضطراب، والاختلاف بين العلماء لأن كل شخص يفهم الفكرة كما يراها فعليهم أن يضعوا مقابلاً لذلك المصطلح كما وضعت الكلمات من أجل أن تكون رموز الأشياء، تدل عليها دون مناسبة بين الاسم والمسمى.

وقد تمكن العرب في القديم من وضع مصطلحات تناظر المصطلحات الأعجمية، وتمكنوا من ابتكار الكثير من المصطلحات الأخرى، ولم تنعدم محاولات الاصطلاح في العصر الحديث، فالمصطلح رهن بالتخيل والإبداع والابتكار، فإذا أطلقنا العنان لعقولنا، أمكننا أن نبتكر ما ينقصنا من المصطلحات دون خوف أو تردد، وإذا تصفحنا بعض الصحف والمجلات أمكننا أن نضع أيدينا على كثير من المصطلحات التي وضعها العلماء والموهوبون لكثير من المسميات الأجنبية، كما نجد كثيراً من المصطلحات العفوية الوضع التي أسهم في وضعها جمهور الناس، فقد اصطلح الجمهور على نوع من التبغ "السجاير" الإنجليزية يسمى Caraven A فوضعوا لها اسم "أبو بس" لأنها تحمل على غلافها صورة للقط، كما اصطلحوا على نوع آخر من السجاير يسمى Playrs فوضعوا له اسم "أبو دقن" لأنه يحمل على غلافه صورة رجل أجنبي يرتدي قبعة، كما أطلقوا على سيارة مرسيدس اسم خنزيرة حيناً وشبح حيناً آخر، كما نجد كثيراً من الألفاظ الاصطلاحية تسيل على أقلام الكتاب والصحفيين، فقد أطلقوا على ثورة الشعب الفلسطيني اسم "انتفاضة" وربما كان لخيال أحد الكتاب الدور الأساسي في هذه التسمية إذا رأى في هبة هذا الشعب من أجل الدفاع عن أرضه ومقدساته تحركاً وارتعاداً شديدين فاهتدى إلى تلك التسمية. كما أطلقوا على عمليات المقاومة الفلسطينية التي يقوم فيها الفرد بتفجير نفسه اسم "العمليات الاستشهادية" لأن منفذها قام بها طلباً للشهادة في سبيل الله

[1] دور اللغة في تنمية الطاقات البشرية وتجربة اللغات الأجنبية في البلدان الإفريقية، إدريس الكتاني، مجلة اللسان العربي، المجلد 10، الجزء 1/ 39.

والوطـن. ومـن ذلك أيضاً كلمة "تصعيد" التي أصبحت تدل على زيادة المقاومة أو زيادة القمع من العـدو. كمـا يطلـق على تلك المنشآت التي بناها العدو على أرض فلسطين اسم "المستوطنات أو المغتصبات" لأنها أماكن أقيمت من أجل استيطان اليهود والقادمين من دول العالم، والمغتصبات لأن العدو اغتصبها من أهلها الشرعيين. وكذلك "الطرق الالتفافية" لتلك الطرق التي فتحها العدو من أجل أن توصل بين مستوطناته دون المرور بالبلدات والمدن الفلسطينية.

مـن هنا ومن كل ما سبق يمكن القول إن اللغة العربية تملك من المزايا والخصائص ما يمكنها مـن السيطرة على جوانب الاصطلاح، شريطة أن يعمل العلماء والمفكرون على حلّ كل المشكلات التي تعترض طريق الاصطلاح، وتذليل كافة العقبات التي تحول دون إنجاح عملية الاصطلاح، هذه المشـكلات والعقـبات تتمثل ـ كما مر ـ في فوضى المصطلح، وغياب المنهجية الموحدة لوضع المصـطلحات والملـزمة لكل من أراد أن يمد يده إلى هذا العمل، كذلك اختلاف اللغات التي تترجم عـنها أو نـنقل منها والمدارس التي نتبنى آراءها ومنهجياتها، إضافة إلى ثقافة الناقل أو المُصْطَلِح التي تنعكس فيما يقدمه من مصطلحات، كل هذه الأمور عقبات كأداء تقف حائلاً دون تقدم المصطلح وتطوره في العالم العربي.

□

المصادر والمراجع

1 ـ إسـماعيل، عز الدين: جدلية المصطلح الأدبي، مجلة علامات في النقد الأدبي ج8 مجلد 2 محرم 1414هـ 1993م.

2 ـ الـتهانوي، محمـد علـي الفاروقـي، كشاف اصـطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية 1963م.

3 ـ الجاحظ، عمرو بن بحر:

*البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، د.ت.

*الحـيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة 1985م.

4 ـ جـبر، يحيى عبد الرؤوف: المصطلح، مصادره ومشـاكله وطـرق توليده، مجلة اللسان العربي، العدد 36، 1413 هـ 1992م.

5 ـ حجـازي، محمـود فهمي: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، مكتبة غريب، القاهرة، د.ت.

6 ـ حقي، عز الدين: وحدة المصطلح العلمي، مجلة اللسان العربي، العدد2، 1965م.

7 ـ الحمزاوي، محمد رشاد: المنهجية العامة لترجمة المصـطلحات وتوحـيدها وتنميطها، دار الغرب الإسلامي بيروت الطبعة الأولى 1986م.

8 ـ الخوارزمـي، علي بن محمد علي السيد: مفاتيح العلوم، تحقيق: فان فلوتن 1985م.

9 ـ الـزيدي، توفيق: تأسيس النقدية الاصطلاحية، مجلة علامات في النقد الأدبي، ج8 مجلد 2.

10 ـ شاهين، عبد الصبور: اللغة العربية لغة العلوم والتقنـية، دار الإصـلاح، الدمام، الطبعة الأولى 1983م.

11 ـ الشـدياق، أحمـد فـارس: الجاسـوس على القـاموس. مطبعة الجوائب، القسطنطينية 1299 هـ.

12 ـ الشنطي، محمد صالح: تقنيات السرد الروائي، فوضى المصطلح، مجلة علامات في النقد الأدبي ج8 مجلد 2.

13 ـ ابن فارس، أحمد بن الحسين: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

14 ـ الفهري، عبد القادر الفاسي: اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى 1986م.

15 ـ القاسمي، علي:

*تخطيط السياسة اللغوية، مجلة اللسان العربي، العدد 23.

*مقدمة في علم المصطلح، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية 1987م.

16 ـ الكتاني، إدريس: دور اللغة في تنمية الطاقات البشرية وتجربة اللغات الأجنبية في البلدان الأفريقية، مجلة اللسان العربي المجلد العاشر، الجزء الأول.

17 ـ بن مراد، إبراهيم: دراسات في المعجم العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 1987م.

18 ـ المزيني، حمزة قبلان: المشكل وغير المشكل: قضية المصطلح العلمي، مجلة علامات في النقد الأدبي، ج8، مجلد 2.

19 ـ المسدي، عبد السلام: المصطلح النقدي وآليات صياغته، مجلة علامات في النقد الأدبي ج8، مجلد 2.

20 ـ 19 ـ مصطفى، إبراهيم: المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

21 ـ الملائكة، جميل: المصطلح العلمي ووحدة التفكير، مجلة المجمع العلمي العراقي ج3، مجلد 34، تموز 1983م.

22 ـ الموسوي، مناف مهدي محمد: مباحث لغوية من حياة اللغة العربية، دار البلاغة للطباعة والنشر بيروت 1993م.

23 ـ النويري، محمد: واقع العلم وهواجس توحيد المصطلح، مجلة علامات في النقد الأدبي ج8، مجلد 2.

□□□

من القواسم المشتركة بين الأدبين العربي والفارسي

د. حسين جمعة[*]

حدود وأبعاد ومنهج:

***لم** يعرف التاريخ الإنساني التقاء أكثر غنى وشمولاً من التقاء العرب والإيرانيين على مستويات عديدة سياسية واجتماعية؛ وفكرية وثقافية؛ فلسفية ودينية؛ أدبية وفنية، لغوية وبلاغية...*

وترجع علاقة التفاعل الوطيدة إلى عصور تاريخية عريقة تجسدت في الحياة والفن والأدب... إذ تجلى في الأدبين العربي والفارسي مفاهيم التصور الديني والفلسفي الممزوجة ببحر العزة والعظمة الإلهية؛ والموشاة بكل المودة والمحبة على الصعيد الاجتماعي. فقد برزت أشكال التمازج الحضاري منذ البعثة المحمدية لتؤكد مفهوم الوصول "إلى المساواة بين الشعوب على السلطة القائمة، وعلى الثقافة العربية الإسلامية"[1] من خلال علاقة الرحمة والتقوى والعدل، لا من خلال العرق والجنس واللون.

وليس هذا غريباً ولا بدعاً من القول فقد تأسس ذلك في النفوس كما لدى البحتري إذ قال في مدح عبيد الله بن خرداذبة[2]:

إنْ كان من فارسٍ في بيتِ سُؤْدَدِها	وكنتُ من طيِّئٍ في البيت ذي الحَسَبِ
فلم يَضُرنا تنائي المَنْصِبَيْن وقد	رُحْنا نَسِيبين في خُلْق وفي أدبِ

---

[*] باحث وأستاذ في كلية الآداب في جامعة دمشق.

(1) العلاقات العربية الإيرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل 3/1.

(2) ديوان البحتري 146/1.

فالقواسم المشتركة بين الأدبين العربي والفارسي إنما انبثقت من التمازج المشترك بين الشعبين العربي والإيراني منذ العصور التاريخية ثمَّ ازدادت إحكاماً وارتقاء حضارياً بعد الإسلام، إذ دخل أبناء إيران فيه طوعاً وإرادة ورغبة؛ وانصهروا في بوتقة تعاليمه ومبادئه... وعملوا على نشرها...

ولما كانت العربية لغة القرآن والدين الجديد الذي اعتنقوه أقبلوا على تعلّمها وإتقانها كأهلها. وقد تضافر إلى هذا رغبة علمية جامحة وملحة في خدمة الحضارة الإسلامية... صار كثير منهم يتقن اللسانين حديثاً وكتابة. ومن ثمَّ أخذوا ينقلون بوساطة اللغة العربية كثيراً من معارفهم القديمة المكتوبة بلغاتها الأصلية؛ في التاريخ والفن والطب والكيمياء والفلك واللغة والحساب والأدب... وقد شاركهم في هذا عدد من علماء العرب والبلدان المفتوحة الأخرى...

وحينما كانت القواسم المشتركة بين الأدبين العربي والفارسي تزداد اتساعاً وتنوعاً كانت تتخذ لنفسها أنماطاً عدة عبّرت عنها المصادر التي استندت إليها؛ بمثل ما تركزت في الترجمة والتأليف الأدبي والبلاغي... ومن ثمَّ وجدت بأشكال وموضوعات محددة في كليهما...

وبناء على ذلك كله كان لزاماً علينا أن نلجأ إلى مبدأ الاختيار والإيجاز والتكثيف في معالجة القواسم المشتركة التي يقوم عليها البحث... لأنَّ الحديث عنها كلها يحتاج إلى مجلدات كثيرة، علماً أن بعض الدارسين قبلنا سبقنا إلى ذكر نتف منها كما نلمسه عند محمد غنيمي هلال الذي اتكأ عليه كل من جاء بعده.

ولما كان القرآن الكريم هو أهم المصادر آثرنا أن نتوقف عند قصة واحدة من قصصه؛ مع إيماننا اليقيني بأن هناك مصادر أخرى لتلك القواسم كالسُّنة المطهّرة، والأحداث التاريخية والاجتماعية، والكتب الدينية والفلسفية والتاريخية، مثل كتاب الشاهنامه للفردوسي الطوسي، وتاريخ الطبري، وتاريخ ابن الأثير؛ وكتب أدب الرحلات، وأدب التصوف الذي تصدره من الإيرانيين الغزالي وجلال الدين الرومي.

ولعل هذا ينقلنا إلى حركة الترجمة وأثرها في إطلاق تفاعل أدبي بين العرب والإيرانيين لا يضاهيه في عناصر الالتقاء ما نجده عند غيرهم، كما وقع في كتاب (كليلة ودمنة) ورباعيات الخيام والمقامات، ممَّا اخترناه. ولهذا عقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً عن "حملة العلم في الإسلام" فوجد أكثرهم من الإيرانيين[1].

ومن هنا نتوقف عند القواسم المشتركة اللغوية والفنية في الأدبين كالألفاظ والمصطلحات والأساليب والاقتباس الحرفي والأوزان والقافية والقصة... فكلها مثلت ملامح مشتركة في الأدب العربي والإيراني. وهي الملامح التي تحققت في موضوعات تعاور عليها الأديان، وكيف تغيّرت وظائفها في بعض الاتجاهات الأدبية، كما نجده في قصص الحب العذري؛ ولا سيما حكاية ليلى والمجنون، وموضوع وصف الأطلال والممالك الزائلة.

[1] انظر مقدمة ابن خلدون 451 ـ 453.

فعظمة المادة وتنوعها لم يترك لنا المجال إلا أن نتبنى المنهج الذي أشرنا إليه... وسنتوقف عند القرآن الكريم؛ باعتباره أعظم مصدر التقى عليه المسلمون، وعند واحدة من قصصه؛ وهي قصة المعراج.

1. القرآن الكريم؛ قصة المعراج النبوي:

أكدت مبادئ الدين الحنيف العودة الأصيلة والنبيلة إلى الهويّة الإنسانية دون تشويه للذات الفردية وللانتماء الاجتماعي والبيئي والوطني... وهذا حمل الناس ــ قديماً وحديثاً ــ على اعتناق الإسلام؛ لأنه يتفق مع الفطرة والعقل معاً... ثمّ ارتبطوا بحبل الله المتين، وطفقوا يبنون الحضارة الإسلامية التي تنشد التقدم والحقّ والعدل...

وقد جسَّد القرآن الكريم شكلاً ومضموناً قواسم مشتركة عظمى بين المسلمين، ليس من جهة العقيدة والعبادة والتبرك فقط، بل من جهة أنه كتاب معجز في أساليبه وأفكاره وأخباره وقصصه... وهذا ما جعلهم ينصهرون في آياته ولغته، يقتبسون منها ما وسعهم الجهد؛ أو يضمّنون أفكارهم العديد من أفكارها؛ أو ينتهجون طرائقه في التأليف والكتابة والإبداع...

ولما كان مقام الاحتذاء بالنص القرآني عظيم الحجم وكثير التنوع رغبنا في الوقوف عند قصة المعراج النبوي التي احتفل بها الأدب العربي والفارسي، وجعلها "منطلقاً إلى فضاء الفكر الأرحب؛ حيث تعالج مسائل فلسفية أو صوفية أو أدبية أو وطنية"[1]؛ فكانت توظف توظيفاً مجازياً يؤدي الغرض الذي يرمون إليه. وهذا لا يعني أن الأدب العربي والفارسي لم يحفل بغيرها، ولا سيما قصة يوسف (عليه السلام) وزليخا التي شاع أمرها في الأدب الفارسي[2].

وتتلخص قصة المعراج بأن النبي الكريم عرج إلى السموات السبع يصحبه جبريل (عليه السلام) هادياً ومرشداً... وقد رأى (ﷺ) في السماء الأولى (آدم) وفي الثانية (يحيى وعيسى) وفي الثالثة (يوسف) وفي الرابعة (إدريس) وفي الخامسة (هارون) وفي السادسة (موسى) وفي السابعة (إبراهيم) ــ عليهم صلوات الله أجمعين ــ. وكان (ﷺ) قد رأى في كل سماء أشياء تأسس في ضوئها جملة من الأوامر والنواهي...

ومن ثمّ انتهت رحلة المعراج إلى سِدرة المنتهى على وفق قوله تعالى: ﴿لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾ (النجم 18/53).

فالوقوف بين يدي الحضرة الإلهية كان المرحلة الأخيرة في قصة المعراج ثمّ العودة إلى الأرض...

---

(1) دراسات في الأدب المقارن 99 وانظر الظواهر المسرحية عند العرب 491 ــ 588.

(2) انظر مثلاً (يوسف وزليخا) لعبد الرحمن الجامي.

ولسنا الآن في صدد الحديث عن أول من تأثر قصة المعراج وعمن تناولها وإنما في صدد إثبات أنها غدت مدار التقاء أدبي وفكري وفلسفي بين الأدبين العربي والفارسي...فالأديب الإيراني فريد الدين العطار (545 ـ 627هـ) ترجم في كتابه (تذكرة الأولياء) أول معراج صوفي لأبي يزيد البسطامي طيفور بن عيسى؛ الملقب بسلطان العارفين؛ (ت 261هـ). وقد كتبه البسطامي بالعربية في إطار رؤية منامية يتخيل فيها الطريق إلى الله. أمَّا الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا (338 ـ 428هـ) فقد ألف (رسالة الطير) ورأى أنه "يطير مع الطيور وأن الطريق مليء بالصيادين الذين تمكنوا من الإيقاع بالطيور فطارت الطيور وعبرت الكثير من الصعاب ومنها ثمانية جبال وكان هدفها الوصول إلى المليك الذي يخلصها من الشباك"[(1)].

وتحظى الطيور بلقاء الملك ويخلصها من الشباك وتعود أدراجها...

وبهذا يلتقي ابن سينا مع البسطامي في الحديث عمَّا يستوجب على السالك الصوفي أن يفعله في حياته ليصل إلى مقام المشاهدة والالتقاء بالحضرة الإلهية.

ومن هنا نشير إلى رسالة (التوابع والزوابع) لابن شُهَيد الأندلسي أبي عامر أحمد بن أبي مروان عبد الملك بن مروان (382 ـ 426/992 ـ 1034م)...

وفيها عقد رحلته إلى العالم الآخر وهو يرمي إلى مفاضلة أنداده ومنافسيه من الأدباء والوزراء وأهل السياسية والانتقاص منهم ونقدهم وإظهار مناقبه... وفيها عرض لعدد من الشعراء وتوابعهم في وادي عبقر، فضلاً عن بعض الأدباء والنقاد كعبد الحميد الكاتب والجاحظ وبديع الزمان...[(2)] وبهذا فهي رحلة إلى العالم الآخر، صاحب فيها أبو عامر هادياً له يتمتع بصفات خارقة.

وتتوافق رسالة التوابع والزوابع مع قصص المعراج ورسالة الغفران لأبي العلاء المعري (363 ـ 449هـ) بأنها رحلة معراجية إلى العالم الآخر، بعد أن اجتمع فيها اثنان يرشد أحدهما الآخر ويبين له سبيل الحق... وبعد الوصول إلى مقام الشهود في قصص المعراج وإلى الجنة أو النار في رسالتي الغفران والتوابع والزوابع تنتهي الرحلة بالعودة إلى عالم الوجود.

فرسالة الغفران تجعل من ابن القارح قائداً للرحلة، وإن كانت شخصية السارد (أبي العلاء) لا تغيب في كثير من الأحيان عنها. ويزور فيها الجنة والنار ويقابل الشعراء والأدباء والقرّاء والنحويين وغيرهم فيسأل أحدهم عن سبب دخوله النار أو دخوله الجنة، وبمَ غفر له؟. ويشبهها في هذا البناء رحلة الموبد الزرادشتي (أرده ويراف) إلى الجحيم والأعراف والجنة، ولعل المعري تأثر بها[(3)] إنْ كان يعرف الفارسية، وهو مستبعد. ويبقى الفرق بين رسالتي المعري وابن شهيد وقصص المعراج في الأدب العربي والفارسي أنهما تعبير عن الذات بخلاف الأخرى التي تحقق للصوفي ما

---

(1) انظر دراسات في الأدب المقارن 100 والظواهر المسرحية عند العرب 523.

(2) انظر رسالة التوابع والزوابع 72 ـ 74 والظواهر المسرحية 276 وما بعدها.

(3) انظر رسالة الغفران 129 و132و139 ـ 141 والأدب المقارن 230 والظواهر المسرحية عند العرب 518 ـ 520 و 525 وإبداع ونقد 135 ـ 136.

يصبو إليه من مشاهدة أو اتحاد.

وإن كانت قصص المعراج في الأدب الفارسي عديدة مثل (سير العباد إلى المعاد) لسنائي الغزنوي (ت 545هـ) و(رسالة الطير) لحجة الإسلام زين العابدين أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (450 ـ 505هـ) فإننا سنتوقف عند منظومة (منطق الطير) لكبير مشايخ التصوف الفارسي فريد الدين العطار (545 ـ 627هـ)؛ إذ عُدّ ثالث ثلاثة فيه بعد جلال الدين الرومي وسنائي الغزنوي...

ومنظومة (منطق الطير) المبنية على المزدوج/المثنوي في قالب شعري قصصي؛ تعد من أعظم ما نظم في الأدب الصوفي خاصة؛ إذ بلغت (4650 بيتاً) وكان قد نظمها سنة (583هـ)[1]. ولعل فيما يدل عليه مصطلح المثنوي أنه بني على المقابلة الثنائية شكلاً ومعنى؛ في الإيمان والاعتقاد بالجنة والنار، والليل والنهار...

وليست مهمة البحث عرض طبيعتها وماهيتها فقد انعقدت فُصول في كتب شتّى لهذا الغرض؛ ولكن مهمته الأصلية إثبات أن فريد الدين العطار تأثر على نحو كبير برسالة الطير لكل من ابن سينا والغزالي، في الوقت الذي اتفق فيه مع رسالتي الغفران والتوابع والزوابع في منطلق الرحلة، وهو المنطلق الذي قامت عليه قصة المعراج النبوي في استصحاب هادٍ ومرشد.

وإذا كان ابن سينا قد عبَر جبالاً ثمانية لمقابلة الملك فإن الأودية والطرق عند الغزالي وسنائي والعطار سبعة، وهي ترمز إلى المقامات السبعة في التصوف، وطرقها...

وإذا كان سنائي الغزنوي قد اتفق مع ابن سينا والغزالي والعطار في تجاوز الطيور للوديان والجبال فإنه اتفق مع رسالة الغفران ورحلة الموبد الزرادشتي في كونه رافق مرشده وهاديه في رحلته إلى الجنة والأعراف والنار...

وكان العطار قد نظم الرحلة على ألسنة طيور حقيقية كالهدهد والنَّسر والصقر وغيرها؛ ولم يختر إلا طيراً خرافياً واحداً هو (السِّيمُرغ) ورمز فيه إلى ملك قوي... وتعني (سي) ثلاثين (مُرغ) الطائر، أي الثلاثين طيراً. وهو عند الإيرانيين بمنزلة العنقاء عند العرب. وهنا نثبت أن الغزالي استخدم العنقاء في (رسالة الطير) على حين استعمل مصطلح (الطيور) لأنواعها كلها...

وما يعنينا ـ هنا ـ أن الأودية السبعة: وادي الطلب والعشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد والحَيْرة وأخيراً وادي الفقر والغناء كناية عن السموات السبع في قصة المعراج النبوي، على حين ترمز إلى المقامات السبعة عند أهل التصوف كمراحل لتصفية أرواحهم ليحظوا في نهاية المطاف بعد اجتياز الوادي السابع (الفقر والغناء) بالحَضْرة الإلهية.. علماً أن الهدهد يرمز إلى جبريل، والسيمرغ يرمز إلى ملك قوي صابر يتجلى في المرآة عن توحده مع الله. فهو يمثل الطيور الثلاثين التي سلكت الأودية السبعة ووصلت إلى جبل (قاف) وحظيت بلقاء الحضرة الإلهية.

[1] انظر دراسات في الأدب المقارن 115 ـ 117.

وهذا يعني أن السالك من المتصوفة ــ الطيور ــ قد صمم على قطع الأودية؛ مهما كانت صعوباتها ووعورتها ــ لأنَّ اليأس لا يتسرب إلى نفوس المؤمنين[1] ــ لينتهي به المطاف في مقام الشهود إلى التجلي والاتحاد...

أمّا منظومة (جاويد نامه) أي (رسالة الخلود) للمفكر الإسلامي الكبير محمد إقبال (1873 ــ 1938م) التي كتبها بالفارسية عام (1932م) فقد ترجمها إلى العربية محمد السعيد جمال الدين، وفيها نرى جلال الدين الرومي هادياً ومرشداً لمحمد إقبال الذي تاقت نفسه للعروج والاتجاه إلى الله وحده بعد اجتياز الزمان والمكان من خلال أفلاك سبعة ليصل إلى جنة الفردوس... ويشكو إقبال "تشتت العالم الإسلامي لضعف في نفوس المسلمين، وبسبب مصائب الاستعمار والشيوعية" ثمَّ يرى أن العالم الإسلامي أصيب بحالة موت ولن ينقذه منها إلا عالم القرآن الكريم[2].

وقد وقع التجلي الإلهي في معراج إقبال بعد انتهاء الرحلة إلى مقام الشهود عن طريق العشق الإلهي...

ومن بين القواسم المشتركة بين رسالة الخلود ورسالة الغفرانِ محاكمةُ الزنادقة؛ فإذا كان المعري قد حاكم بشاراً وأمثاله فإن محمد إقبال حاكم ثلاثة من الزنادقة حين وصل إلى فلك المشتري وهم المنصور الحلاج، والشاعر الهندي أسد الله غالب وشاعرة المذهب البابي في إيران قُرّة العين الطاهرة التي أُعدمت سنة (1852م) لاعتناقها هذا المذهب... أمّا التقاؤهما بالمعراج النبوي فتجسد بعدم الرضا بهذا العالم ولا بد من التوجه أبداً إلى الذات الإلهية... وهي الفكرة التي يلتقي فيها الصوفي الكبير محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي (560 ــ 638هـ)، ولا سيما في كتابه المخطوط (الإسرا إلى المقام الأسرى). ويعد أحد الكتب في تزكية النفس، وفيه أفاد من قصة المعراج النبوي، بمثل ما أفاد منها عدد من أدباء الغرب كما نراه في (الكوميديا الإلهية) للشاعر الإيطالي دانتي (1265 ــ 1331م)، و(الفردوس المفقود) للشاعر الإنكليزي ملتون (1608 ــ 1674م)[3].

وفي ضوء ذلك كله ثبت لنا أن قصة المعراج النبوي أحدثت حركة أدبية عظيمة، وأثرت الخيال الخصب للشعراء والأدباء في الأدبين العربي والفارسي فكانت قاسماً مشتركاً عظيماً بينهما...

وهذا يجعلنا ننتقل إلى مظهر آخر من مظاهر العلاقة الوطيدة بين الأدبين ويتمثل في الترجمة والتأليف.

2. الترجمة والتأليف:

ليس المقصود في هذا المقام أن نتحدث عن الترجمة باعتبارها تعني نقل الكلام من لغة إلى

---

[1] انظر دراسات في الأدب المقارن 143 ــ 150.

[2] انظر المرجع السابق 105 ومختارات من الشعر الفارسي 445.

[3] انظر الأدب المقارن 149 ــ 158 والأعلام 281/6 والظواهر المسرحية عند العرب 519 ــ 521 و525.

أخرى؛ أو أن اللغة الأقوى تؤثر في الأضعف... وإنما المقصود ما أنتجته الترجمة من تكوين قواسم مشتركة عديدة بين العرب والإيرانيين على الصعيد الاجتماعي والسياسي والثقافي والأدبي... وقد حمل أعباء ذلك كل من أبناء الشعبين على السواء، فأكدوا عظمة التفاعل المتبادل بينهم وأتاحوا للأدباء والباحثين والشعراء الاطلاع على ثقافة الشعبين؛ فازدادت إبداعاتهم غنىً وارتقاء... وربَّما أحدثت بعض الكتب المترجمة حركة أدبية عظيمة الأشكال والأفكار والموضوعات والمؤلفات، علماً أن كثيراً من الأدباء والمؤرخين والفقهاء واللغوين صاروا من أصحاب اللسانين العربي والفارسي، ألفوا فيهما ونظموا الأشعار بمثل ما ترجموا منهما... فابن سينا ـ مثلاً ـ ألف كتباً بالعربية منها (الشفاء والقانون والإشارات) وكتباً بالفارسية منها (دانشنامه علائي) وله شعر عربي كقصيدة (النفس) وثنتان وعشرون قطعة من الشعر الفارسي... وأبو الريحان البيروني كتب نسختين من كتابه (التفهيم لأوائل صناعة التنجيم) واحدة بالعربية والأخرى بالفارسية... أمّا الشاعر الصوفي الشهير سعدي الشيرازي (ت 691هـ) فله أشعار بالفارسية، وقصائد بالعربية منها قصيدته في رثاء بغداد على إثر تخريبها بيد المغول سنة (656هـ)[1].

وإذا كنا سنأتي على ذكر عدد آخر في الأشكال الأدبية المشتركة بين الأدبين العربي والفارسي فإننا سنشير ـ بإيجاز ـ إلى كتابين أحدثا حركة التقاء كبرى بينهما وهما كتاب (كليلة ودمنة) لعبد الله بن المقفع (106 ـ 142هـ) ورباعيات الخيّام؛ لعمر الخيام، وكلاهما إيرانيان من أصحاب اللسانين.

أمّا (كليلة ودمنة) فهو أشهر الكتب التي ترجمها ابن المقفع سنة (133هـ) وكان رأس المترجمين العشرة؛ فضلاً عن أنه ألف في العربية عدداً من الكتب مثل (الأدب الصغير، والأدب الكبير، واليتيمة في الرسائل) كما ترجم من الفارسية عدداً آخر لم يصل إلينا منها شيء حتى الآن، ومنها (خداي نامه في السِّيَر، وآيين نامه: القواعد والرسوم، والتاج في سيرة أنو شروان)[2].

ويعد كتاب (كليلة ودمنة) أحد الكتب التي قرّبت بين الأدبين العربي والفارسي في الوقت الذي أحدث فيهما حركة فنية وفكرية... وكان ابن المقفع قد ترجمه عن الفارسية القديمة (الفهلوية) التي نقل إليها من اللغة الهندية؛ ولما ضاع الأصل الفارسي والهندي صارت الترجمة العربية أصلاً ولا سيما أن ابن المقفع أضاف إليها بعض الأبواب...، وأشهر من ترجمها بعد ذلك إلى الفارسية أبو المعالي نصر الله (سنة 539هـ) ثمّ ترجمت غير مرّة إلى الفارسية وغيرها من اللغات العالمية[3].

وإذا كانت قصص مشهد الحيوان معروفة في الشعر الجاهلي فإن السرد القصصي لكليلة ودمنة يختلف كل الاختلاف عمّا هو في مشاهد الحيوان تلك، فضلاً عن أن ابن المقفع تصرّف في أسلوب السرد ومعانيه بما يتوافق والذوق العربي...

---

[1] انظر دراسات في الأدب المقارن 84 ـ 86.

[2] انظر ابن المقفع بين حضارتين 65 ـ 165 والظواهر المسرحية عند العرب 391 وما بعدها.

[3] انظر دراسات في الأدب المقارن 172 وما بعدها و194 وما بعدها والأدب المقارن 183 ـ 187.

ومن ثمَّ فإن كثيراً من الأدباء واللغويين أخذوا ينقلون منها حكايات وأمثالاً كما نجده في (عيون الأخبار) لابن قتيبة، أو يؤلفون على منوالها كما حُكي عن كتاب (القائف) للمعري الذي ما زال مفقوداً، وكتاب ابن الهبّارية في الشعر (الصادح والباغم) الذي طُبع مرات عدة، وغيرهما[1].

وإذا كان الدكتور طه حسين قد أعجب بجودة عبارات كليلة ودمنة؛ فإن كثيراً من الأدباء احتذوا ابن المقفع في الكتابة والأساليب وغزارة المعاني، واقتباس الأمثال والحكم من أفواه البهائم والطير ومن ثمَّ نسجها في أشكال شعرية ونثرية... فأبان بن عبد الحميد اللاحقي نظم كليلة ودمنة شعراً ـ ولكن منظومته ضاعت ـ ونظمها عدد آخر مثل سهل بن نوبخت عام (165هـ)[2].

ولم تقتصر العلاقة بين الأدبين العربي والفارسي على الأدب القديم وإنما امتدت إلى الأدب الحديث. وكان أنوار سهيلي قد ترجم (كليلة ودمنة) إلى الفارسية، ومن ثمَّ ترجمت إلى الفرنسية فتأثر بها لافونتين (1621 ـ 1695م) وحاكاها، ثمَّ تأثر الأدب العربي الحديث بها، إذ ترجمها من العرب المحدثين محمد عثمان جلال (ت 1898م)؛ فقد ضمّ كتابه (العيون اليواقظ في الحكم والأمثال والمواعظ) كثيراً من حكاياتها وأفكارها...، واتسمت حكاياته بالإيجاز واستخدام بعض الألفاظ العامية فضلاً عن تأثره بحكايات لافونتين... ومن أبرز التقاطع بين حكايات محمد عثمان جلال والشعر الفارسي أنه نظمها على فن المزدوج/المثنوي عند الإيرانيين؛ في وحدة القافية بين البيتين دون التزامها في القصيدة كلها كما في قصة (الثعلب مقطوع الذنب)[3].

وفي هذا المقام لا ننسى أن نشير إلى أمير الشعراء أحمد شوقي الذي كتب خمسين قطعة على لسان الحيوان تؤكد تأثره بحكايات (كليلة ودمنة) وأفكارها كقصيدته (الثعلب والديك)، ومنها تظاهرُ الثعلب بالتقوى والصلاح، وتخلّيه عن كل مكائده وفتكه بالطيور...[4]. وإذا كانت الخرافات والأساطير إحدى نقاط الالتقاء بين العرب والإيرانيين فإن كليلة ودمنة جمعت هذا إلى جوانب أخرى.

وليس هناك كتاب يتفوق على (كليلة ودمنة) إلا رباعيات الخيام لأبي الفتح غياث الدين عمر بن إبراهيم الخيام النيسابوري (430 ـ 526هـ) التي نظمها بالفارسية، فضلاً عمّا قيل: إنَّ له أشعاراً حسنة بالعربية والفارسية؛ وكذلك كتب بالعربية (مقالة في الجبر والمقابلة) و(رسالة في الوجود) وغيرها[5]؛ فهو أحد أصحاب اللسانين...

ولعل مقام البحث ومنهجه يتأبّى عن الإفاضة برباعيات الخيام وترجماتها؛ وما قيل في شأنها وشأن صاحبها، فقد تكفلت فيه دراسات شتى شرقاً وغرباً... ولكننا نتوقف عند قيمة الرباعيات

---

[1] انظر دراسات في الأدب المقارن 186 ـ 192.

[2] انظر المرجع السابق 178 و187.

[3] انظر المرجع السابق 205 ـ 207 والأدب المقارن 189 ـ 193.

[4] انظر الشوقيات 150/4 والأدب المقارن 193 ـ 195.

[5] انظر كشف اللثام عن رباعيات الخيام 9 ـ 11 و27 و64 ـ 65.

باعتبار ما انتهت إليه من بناء علاقة كبرى بين الأدب الفارسي والأدب العربي ولا سيما الحديث.

وإذا كان كتاب (جَهار مقاله) للعروضي السمرقندي أقدم وثيقة تاريخية عُنيت بالخيام وفلسفته وطبه وفلكه فإن صاحب حواشي ذلك الكتاب قد أثبت رباعية للخيّام، كما أثبت كتاب (فردوس التواريخ) رباعية لا بأس بها...[1].

ثمَّ وثّق المحققون له رباعيات تراوحت بين (16 و56) وربّما زاد عددها، فاشتهرت به كما اشتهر بها فأضيفت إليه (رباعيات الخيام) علماً أن فن الرباعيات معروف منذ أواخر القرن الثالث الهجري لدى الشعراء الإيرانيين، ونظم عليه ـ مثلاً ـ شهيد البلخي (ت 325هـ) والرودكي السمرقند (ت 329هـ) والدقيق الطوسي (ت 368هـ) وغيرهم[2].

ولعل التقاء الرباعيات بفنون عربية كالمشطرات والمربعات والمخمسات لم يكن عرضاً علماً أنها نظمت على وزن الهزج وغيره... وإن تفردت عنها بتكرار المعاني وتفتيق الأفكار... أمّا التقاؤها بالأدب العربي الحديث فقد كان معنياً؛ إذ أحدثت الرباعيات نشاطاً أدبياً وفكرياً ونفسياً عظيماً، في الوقت الذي دلت على نزوع عقلي امتزج بحس مرهف، وبعاطفة شفافة في معالجتها للبحث عن سرّ الوجود: الحياة/الموت.

ولهذا فإن ترجماتها العربية زادت على خمس عشرة ترجمة منذ ترجمة وديع البستاني لها سنة (1912م) عن الترجمة الإنكليزية التي قام بها فيتز جيرالد عن الفارسية؛ سواء كانت ترجمة شعرية أم نثرية؛ فضلاً عن دراسات كثيرة وأبحاث أكثر عدداً. وإذا كان البستاني قد أحال الرباعية إلى سباعية فإن ترجمته دفعت من يتقن الفارسية إلى ترجمتها عنها مباشرة كما دفعت الناس إلى تعلم الفارسية لينقلوا الرباعيات عنها كما حدث مع الشاعر أحمد رامي...

ولا مراء في أن ترجمة أحمد الصافي النجفي تتميز بشفافية عالية سكب فيها روحه ورؤاه؛ فقرَّب الرباعيات إلى الذوق العربي، وما سبقه في هذا إلا أحمد رامي الذي كان يقع تحت تأثير أحزان وهموم لفقده أحد ذويه حين ترجمها سنة (1924م).... دون أن ننسى صوت أم كلثوم الذي أشاع بين العامة عدداً من الرباعيات من ترجمة أحمد رامي[3].

ولا نرتاب لحظة واحدة في أن فلسفة الخيام في الرباعيات تتقاطع في بعض ملامح منها بما نجده عند الشاعر المعري؛ ولا سيما ما يدور حول مفهوم الوجود ودورة الحياة؛ فالإنسان من تراب وسيعود إليه[4]، أو حول مبدأ الشك واليقين[5]... ويبدو أن هذا كله امتد إلى شعر إيليا أبي ماضي

---

(1) انظر المرجع السابق 70 ـ 87.

(2) انظر رباعيات الخيام بين الأصل الفارسي والترجمة العربية 38 و41 و68 و124.

(3) انظر كل ما ورد أعلاه في المرجع السابق 67 ـ 68 وما بعدهما و124 و295 وما بعدها.

(4) انظر المرجع السابق 143 ـ 144 وشروح سقط الزند 974 ـ 975.

(5) انظر مثلاً رباعيات الخيام بين الأصل الفارسي والترجمة العربية 318 ورباعيات عمل الخيام ـ ترجمة النجفي ـ 43 و77.

ولا سيما قصيدته (الطلاسم) التي أنشدها بعد أن اطلع على ترجمة فيتز جيرالد للرباعيات، ومنها[1]:

جئت لا أعلم من أين؛ ولكني أتيت

ولقد أبصرت قدامي طريقاً فمشيت

وسأبقى ماشياً إن شئت هذا أم أبيت

كيف جئت؟ كيف أبصرت طريقي؟

لست أدري.

ولما انطلق الخيام من المبدأ المادي باعتباره شرطاً لوجود العالم وهو بخلاف الموجود الأزلي القديم رأينا إيليا أبا ماضي يحذو حذوه في غير ما مكان من قصيدته السابقة[2].

ولم يقتصر الأمر على المعري وأبي ماضي بل امتد ـ أيضاً ـ إلى جماعة الديوان كعباس محمود العقاد (*1889* ـ *1984*م) الذي بدأ أولى مقالاته عن الرباعيات سنة (*1908*م) وأتبعها بدراسات أخرى فضلاً عن معارضته إياه برباعيات أخرى؛ وعبد الرحمن شكري (*1886* ـ *1958* م) الذي ترجم ثلاث رباعيات وكتب عنها؛ وإبراهيم عبد القادر المازني (*1890* ـ *1949*م) الذي كان أكثر تأثراً بالرباعيات من صاحبيه، وردّ عن الخيام تهمة النزعة الأبيقورية ونزعة التصوف[3].

ولعل ما أرسته رباعيات الخيّام من قواسم مشتركة بين الأدبين العربي والفارسي فناً وأسلوباً، فكراً ونقداً يدفع بنا إلى إحياء مؤسسات مشتركة بين العرب والإيرانيين لترجمة آدابهما وتراثهما ومؤلفاتهما المختلفة في كل اتجاه... فلماذا لا نجدّد روح (بيت الحكمة) الذي أنشئ في العصر العباسي في بغداد؟!!

ونكتفي بما أشرنا إليه دون أن ننسى عوامل الالتقاء الأخرى التي أدت ازدياد التقارب بين العرب والإيرانيين، وتمازجهما في الحياة والفكر... ويعد الجاحظ (ت 255هـ) أحد الأدباء الذين مارسوا ذلك قولاً وفعلاً... فلما أهدى كتابه (الحيوان) إلى الوزير ابن الزيات أهدى (البيان والتبيين) إلى قاضي القضاة ابن أبي دؤاد، وكتاب (الزرع والنخيل) إلى إبراهيم بن العباس الصولي...

ومن يقرأ كتابه (البخلاء) الذي قدمه إلى أحد الأعيان يجد تمازجاً حضارياً فكرياً واجتماعياً مدهشاً سيق بأسلوب أدبي طريف لكل من بخلاء العرب والفرس[4].

وفي نهاية هذا الاتجاه من الترجمة والتأليف لا يمكننا أن نغفل التنويه بفضل المقامات الأدبية التي نشأت عند العرب وأبدعها بديع الزمان الهمذاني (ت *398*هـ) وأبي محمد القاسم بن علي الحريري (*446* ـ *516*هـ) ثمّ انتقلت إلى الأدب الفارسي على يد القاضي أبي بكر حميد الدين

---

[1] إيليا أبو ماضي *193*.

[2] انظر المرجع السابق *193* ورباعيات عمر الخيام ـ ترجمة عرار ـ *65*.

[3] تأثر جماعة الديوان برباعيات الخيام *67* وما بعدها.

[4] انظر مقدمات كتب الجاحظ المذكورة في المتن؛ وفي مواضعها.

عمر بن محمود البلخي (ت 559هـ). وقلّد في مقاماته المقامات العربية أسلوباً ومادة؛ وإن ظهر فيها تأثير الروح الفارسية كالتفنن في الأساليب، وسميت بأسماء بعض مناطق فارس كالمقامة البلخية، والسجستانية، والأذربيجانية والجرجانية والأصفهانية وغيرها... دون أن ننسى أن مقامات الحريري تقاسمت الروح الفارسية في الموضوعات والأساليب مع المقامات الفارسية؛ علماً أن حميد الدين كان أكثر تأثراً بها... وقد عرض لذلك عدد من الدارسين والباحثين[1].

ولعل أهم ما فعلته المقامات من تقاسم مشترك بين الأدبين العربي والفارسي، ومن ثمّ في الحياة، أن استخدام الألفاظ العربية قد كثر على الألسنة، وشاع استعمال أنماط من التراكيب العربية الكاملة في سياق ما يستدعيه موضوع ما...

ونكتفي بما ذكرناه لننتقل منه إلى القواسم المشتركة في اللغة والأشكال الفنية وفي بعض الموضوعات الأدبية...

3. القواسم اللغوية والفنية

يعدُّ الالتقاء الحضاري اللغوي والبلاغي والأسلوبي والفني من أبرز وجوه التفاعل بين الأدبين العربي والفارسي منذ القديم؛ وذلك لعظمة التمازج التاريخي والاجتماعي بين الشعبين العربي والإيراني.

فمن منا ينسى استنجاد ملك اليمن سيف بن ذي يزن (ت 50 ق.هـ) بكسرى أنوشروان (ت سنة 1 ق. هـ) لطرد الأحباش، فأسرع إلى تلبية رغبته؟ وظل لهذه الحادثة التاريخية أصداؤها في الحياة والأدب؛ وممن أشار إليه البحتري (ت 284هـ) في قوله[2]:

أيّدوا مُلكنا وشدُّوا قواه ... بكُماةٍ تحت السَّنَوَّر حُمْسِ

وأعانوا على كتائب أريا ... طِ بطَعْنٍ على النحور ودَعْسِ

ومن ثمّ ما جمعت حادثة تاريخية بين الشعبين كتلك التي جرت أحداثها بعد الإسلام بمقتل سبط رسول الله (ﷺ) الحسين بن علي (عليه السلام) في كربلاء، فألهبت عواطف الأدباء والشعراء فكانت مصدراً ثراً للأدبين.

ونكتفي بهذين المثالين لنثبت القواسم المشتركة في اللغة ألفاظاً ومصطلحات وتراكيب وصوراً... فكان أبناء العربية يتداولون الألفاظ الفارسية ويتعلمون لغتها، بمثل ما كان أبناء إيران يسعون منذ القديم إلى تقليد الحياة العربية؛ ويتعلمون لغتها ويقرضون أشعارها... وكلّنا يذكر أن

---

(1) انظر دراسات في الأدب المقارن 223 وما بعدها و247 وما بعدها. وتاريخ الأدب في إيران 439/2 وما بعدها والأدب المقارن 200 و261 والظواهر المسرحية عند العرب 437 وما بعدها وغد إلى المقامات الأدبية للحريري؛ وشرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، وتأمل فيهما.

(2) ديوان البحتري 635/2.

الملك الساساني بَهْرام كَور (جور) أرسله أبوه إلى الحيرة، ليقوم النعمان بن المنذر على تربيته وتعليمه العربية... وقد تمَّ له ذلك؛ وقيل: إنه تجاوز تعلم اللغة وقرض الشعر... وكذلك كان الشاعر عدي بن زيد وابنه زيد مترجمين لكسرى أنوشروان، وظهرت كثير من الألفاظ الفارسية في شعره وشعر غيره كطرفة بن العبد وأعشى بني قيس...[1]

وكان عدد من العرب قد سمَّوا أبناءهم وبناتهم بأسماء فارسية مثل (قابوس) بن النعمان بن المنذر، ودختنوس بنت لقيط بن زُرارة، فضلاً عن تسمية بعض بطون قبائلهم بتلك الأسماء، كالأسبذيين الذين ينتسبون إلى (أسبذ). وهو لفظ مأخوذ من كلمة فارسية (أسب) وتعني (الفرس) وذكر ذلك طرفة في قوله[2]:

خذوا حِذركم أهل المُشقَّر والصَّفا — عبيدَ اسبَذٍ والقرضُ يُجزى من القرضِ

وفي ضوء ذلك يمكننا أن نستدعي شاهداً واحداً من شعر الأعشى ليؤكد عظمة دوران الألفاظ الفارسية على ألسنة الأدباء والناس في العصر الجاهلي؛ وهو قوله[3]:

لنا جُلَّسان عندها وبَنفسجٌ — وسِيسَنْبرٌ والمَرزجوشُ مُنَمْنَما

وآسٌ وخِيريٌّ ومَروٌ وسوسنٌ — إذا كان هِنْزَ مَنْ ورحتُ مُخَشَّما

وشاهَسْفِرم والياسمين ونرجسٌ — يُصبِّحنا في كل دَجْنٍ تَغَيُّما

ومُسْتَقُ سِينين ووَنٌّ وبَربَطٌ — يجاوبه صَنْجٌ إذا ما ترنَّما

فأصل (جُلَّسان) في الفلاسية: (كلشن) و(بنفسج: بنفشه) و(سيسَنْبر: سيسنمر) و(مرزجوش: مرزن كَوش) و(شاهسفرم: شاه سبرغم) و(ياسمين: ياسمن) و(وَنّ: ونَكَث) و(بربط: بربت) و(صنج: جَنكث) على حين اتفقت العربية والفارسية بالألفاظ الأخرى (آس، خيري، سوسن؛ مستق).

ويبدو لي أن لفظ (ناهد) ومعناه الفتاة التي برز ثدياها انتقلت إلى الفارسية بالمعنى ذاته، وورد استعمالها في كتاب (الأفستا)؛ أما أستاذ اللغات القديمة في جامعة طهران (بَهرام فره وش) فذهب إلى العكس[4].

ثمَّ جاء الإسلام؛ فاستعمل القرآن الكريم عدداً من الألفاظ الفارسية المعربة مثل (سُنْدس واستبرق، ومَرْجان ومسك؛ وزنجبيل، وسِجِل وسُرَادق...).

---

(1) انظر القيان والغناء 45 والشاهنامه 151 و153 و161 ومروج الذهب 161/1.

(2) ديوان طرفة بن العبد 66 وانظر لسان العرب (أسبذ — دختنس — قبس).

(3) ديوان الأعشى 329.

(4) انظر فرهنك وازهاي فارسي عربي إبي — ص 3.

ولما انتشرت اللغة العربية بانتشار الدين الجديد ازداد دوران الألفاظ العربية على الألسنة وصارت لغة الآداب الفارسية في كثير من العلوم والفنون وتغلغلت في كل مجال؛ ثمّ في كل كتاب فارسي... وهذا أكثر شهرة من أن يقف الباحث عنده؛ فلو تصفح أحدنا أي كتاب في الشعر أو غيره لتأكد له ذلك... فضلاً عن أسماء الكتب؛ والعنوانات العربية، وعن وضع المعاجم اللغوية الفارسية على غرار المعاجم العربية. ولعل أقدم معجم فارسي هو (لغة الفرس) لعلي بن أحد الأسدي الطوسي (ت 465هـ).

وامتد الأمر إلى المصطلحات اللغوية في الأدب والفن والعمارة والفقه والحديث وعلوم القرآن والفلسفة والتصوف... وهذا ميدان عريض لا يحدُّ، وهو ما يجعلنا ننتقل إلى استمرار استعارة العرب للألفاظ الفارسية من العامة والخاصة ولا سيما في العصر العباسي... وشاعت في الحياة والأدب كأسماء الأعياد والنرد وغيرها، كما نراه في شعر البحتري، ومنه قوله[1]:

يرمي فما يشوي ويقتل من رمَى بسِهامِ لا هَدَفِ ولا بُرْجاسِ

ويتردد في شعر البحتري ـ مثلاً ـ ألفاظ فارسية لأعلام وأماكن وجماعات وغير ذلك...، ولم يقتصر الأمر على ذلك فهناك من أدخل في شعره ألفاظاً فارسية على سبيل التملّح كقول العُمانيّ للرشيد يمدحه[2]:

لمّا هوى بين غياض الأُسْدِ وصار في كفِّ الهِزَبْر الوَرْدِ

آلى يذوق الدَّهْرَ آبِ سَرْدِ

والتملح في لفظ (آب سَرْد) وآب: يعني (الماء) وسَرْد: يعني (البارد).

ومن هنا ننتقل إلى بعض الأساليب اللغوية والبلاغية التي تبادلها الأدبان العربي والفارسي... فقد كثر اقتباس القوالب اللغوية والأسماء بعينها؛ سواء كان ذلك من لغة القرآن والحديث أم لغة الأدب وعلوم اللغة وغيرها، فضلاً عن استبدال بعض المصطلحات بما يوازيها معنى ولفظاً، فالمزدوج هو المثنوي عند الفرس، والتجنيس المطلق يطلق عليه لدى البلاغيين الفرس (المتشابه)[3] وعلوم البلاغة ومصطلحاتها وشواهدها عند العرب نجدها بدقائقها في كتاب (حدائق السحر في دقائق الشعر) لرشيد الدين البلخي.... أمّا كتاب (أنوار البلاغة) لمحمد هادي بن محمد صالح المازندراني ـ أحد علماء المسلمين في القرن الحادي عشر ـ فقد تأثر كثيراً بكتابي (المطول) و(المختصر) للتفتازاني[4].

---

(1) ديوان البحتري 638/2 والبُرْجاس: غرض في الهواء يُرْمى به.

(2) انظر المعجم في معايير أشعار العجم 418 وترجمان البلاغة 11.

(3) انظر المرجعين السابقين والصفحات نفسها، ثمّ انظر حدائق السحر 18 وما بعدها.

(4) انظر الأدب المقارن 284 ـ 285.

وأساليب البلاغة ومصطلحاتها التي تبادلها الأدباء والبلاغيون والنقاد كانت تشكل قاسماً مشتركاً كبيراً بين الأدبين؛ علماً أن الأدب الفارسي أفاد في هذا الشأن من الأدب العربي... فلن يبلغ الأديب شأواً بعيداً إذا لم يكن على دراية بها... ولم يقع الاختلاف إلا في أساليب قليلة؛ فلما فضّل الشعراء العرب صنعة (التصريع، والترصيع، والإيجاز والتكثيف) فضّل الشعراء الفرس صنعة (السؤال والجواب؛ وتفريع الأفكار) كما رآه الوطواط[1].

وهذا يفرض علينا الإشارة السريعة إلى الأساليب الفنية الأدبية التي غدت قاسماً مشتركاً بين الأدبين... فلما شاع إنشاد الأشعار باللغتين العربية والفارسية أخذ الشعراء ينظمون الشعر مزاوجين بينهما؛ فإما أن يكون شطر لكل منهما وإما أن يكون بيت وأطلق على هذا الصنيع (المُلَمَّعات) وهذا ما نجده عند الشاعر حافظ الشيرازي (ت 791هـ)؛ إذ يستهلّ أشهر مُلمَّعة عند العرب والفرس بقوله من الهزج[2]:

ألا يـا أيهـا السـاقي	أدر كأسـاً وناولهـا
كـه عشـق آسـان نمـود	أوّل ولـي افتـاد مشـكلها

وترجمة البيت الفارسي: إنّ الحب سهل وممتنع في أوله ولكن متاعبه تكمن فيما بعد... ومن يتأمل البيت الأول يستشف أنه متأثر فيه بأبيات ليزيد بن معاوية... فالاستشهاد بنصٍ كامل لم يعد مقتصراً على القرآن والحديث بل انتقل إلى الشعر العربي، وهو ما عرف بالاقتباس اللفظي ويعرف اليوم في النقد الحديث بالتناص اللفظي... وهذه الظواهر من الاشتراك الأدبي "أشهر وأرحب من أن نمثل لها ببضعة أمثلة. ونكتفي بأن نقرر أنها تكثر في الأجناس" الأدبية الفارسية والعربية المستحدثة[3]. فالكتابات الديوانية والرسائل الديوانية والعلمية، والتوقيعات والتعليقات كلها انتقلت من بلاد فارس إلى العربية، وأفادت من أساليبهم الفنية فيها، ولا سيما العناية بالمقدمات والإطناب، والشرح في أنواع من الرسائل... وغدا ذلك كله قاسماً عاماً في الأدبين العربي والفارسي ابتداءً من عهد عبد الملك بن مروان، وخلفائه. وكان عبد الحميد الكاتب ـ الفارسي الأصل ـ تلميذاً بارعاً لسالم مولى هشام بن عبد الملك؛ فقدّم للأشكال الفنية والكتابية في الأدب العربي خدمات جُلّى[4].

أمّا ما يتعلق بوصف الخمر التي أولع بها أبو نواس وأمثاله في العصر العباسي فقد تطور كثيراً نتيجة التأثر بطبيعة حياة اللهو والأدب الفارسي[5]؛ على الرغم من أن العرب منذ القديم كانوا يتفنّنون في أوصافها كالأعشى.

---

(1) انظر حدائق السحر 18.

(2) ديوان حافظ الشيرازي 33.

(3) انظر الأدب المقارن 284.

(4) انظر تاريخ الترسل النثري 434 و438 ـ 441 و445.

(5) انظر ديوان أبي نواس ـ (ف) وما بعدها، وانظر فيه باب الخمريات ـ الفهرس ـ 731 ـ 746.

ومن ثمَّ فقد أخذت الخمر اتجاهاً جديداً دخل في باب التصوف الذي اشتهر به العرب والفرس على السواء... ودخلت ألفاظ الخمر في باب الرموز الصوفية ودرجاتها عند عدد من شعراء الطرفين، بل إنَّ أبا نواس ارتقى في درجات عشقها ارتقاء المتصوفة في مقاماتهم.

ولعل فيما أشرنا إليه كفاية عن هذه الأنماط الفنية الأدبية لدى العرب والإيرانيين شكلت عظمة الالتقاء فيما بينهم... بيد أن المرء لا يمكنه أن يهمل ما يتعلق بالأوزان والقافية، وهو حديثنا الأخير في القواسم الفنية المشتركة لننتقل بعدها إلى الموضوعات لنوجز القول فيها.

وقد تناول باحثون عديدون ما يتصل بالأوزان والقافية في الشعر؛ فرأوا أن الأدب الفارسي القديم لم يعرف إلا الملاحم التي نظمت على بحر المتقارب المزدوج/المثنوي (وقد ظهر أول ما ظهر في الفارسية الحديثة بعد الفتح في شعر دقيق المتوفى عام (230هـ/940م) الذي بدأ نظم (الشاهنامه) وفي شعره كثرت الرباعيات والمنظومات المثنويه من بحر الرمل والخفيف؛ كما بدأ نظم (كليلة ودمنة) ــ أيضاً ــ في مثنوي بحر الرمل"[1].

ومن ثمَّ نتبين أن الوزن لم يأخذ طريقه إلى الأدب الفارسي قبل القرن الثالث الهجري، ولا عرف القافية الواحدة، وإن وقعت في الشعر الفارسي الإسلامي في المزدوج والرباعيات، والقصيدة العادية... والملمعات... وهذا يعني أن الأوزان والقافية انتقلت من الأدب العربي إلى الأدب الفارسي؛ وغدت قاسماً مشتركاً بينهما. ويقع (المتقارب) في الدرجة الأولى عند الشعراء الإيرانيين؛ ويليه الهزج والرمل والخفيف، على حين ندر استعمال بقية الأوزان؛ علماً أن الطويل والكامل والبسيط ثمَّ الوافر والسريع والمتقارب أكثر شيوعاً في الأدب العربي من البحور السابقة...

ويظن الدكتور محمد غنيمي هلال أن الإيرانيين ربَّما عرفوا في العصور القديمة قبل الإسلام أوزاناً شعبية قريبة من الهزج أو من الرجز[2]؛ وهما بحران مستعملان بكثرة في الشعر العربي منذ القديم...

وليس هناك مراء في أن الأدب الفارسي أنتج فن (المثنوي) ذي القافية الواحدة بين مصراعي البيت الواحد دون باقي القصيدة؛ كما أبدع فن (الرباعي) المكون من أربع شطرات ذات قافية موحدة، وكل رباعية مستقلة بذاتها عمَّا قبلها وبعدها... وإن كان العرب قد عرفوا المشطرات والمربعات والمُخَمَّسات، ثمَّ أبدعوا الموشحات ذات النهج الجديد في البناء والقافية، وهي التي أثرت في نشأة شعر التروبادور الأوربي. وما يشبه الموشحات إلا فن الزجل، وكلاهما فن شعبي[3] يعالج موضوعات مختلفة كالمدح والغزل، على حين تحاول الأناشيد الدينية المشتركة أنْ تعالج موضوعات صوفية.

---

[1] انظر الأدب المقارن 269 ــ 270 وراجع فيه 265 ــ 268 ودراسات في الأدب المقارن 73.

[2] انظر الأدب المقارن 267 ــ 268.

[3] انظر الأدب المقارن 270 ــ 273.

هكـذا يسلمنا الحديث إلى سمة عالمية مشتركة بين آداب الأمم المختلفة بما فيها الأدب العربي والفارسـي وهي سمة القصة والسرد؛ وإذا كان أول ظهور لها في النثر اليوناني القصصي، علماً أن هناك عناصر قصصية في ملاحم اليونان وبعض أشعار العرب القدماء وسير ملوك فارس وحكمائها فـإن أول ظهـور لها في النثر العربي والفارسي كان في العصر الحديث وقبلها ظهرت المسرحية والمقالـة باعتـبارهما فنين جديدين.... اللهم إذا استثنينا من ذلك قصص الفروسية والعشق، والسِّيَر الشـعبية كسـيرة عنـترة وسـيرة كسـرى أنو شروان وأمثالهما؛ وقصة ألف ليلة وليلة، وحي بن يقظان...[1]

وبـناء على ما تقدم كله يتضح لدينا بعض القواسم المشتركة اللغوية والفنية الأدبية والأسلوبية بين الأدب العربي والفارسي... وهي تلزمنا بتكثيف الكلام على الموضوعات من جهة المضمون أو الفكرة...

4. الموضوعات المشتركة

هـناك موضـوعات أدبـية عدة تبادلها الأدبان العربي أو الفارسي، أو انتقلت من أحدهما إلى الآخـر، ثـمَّ رجعت إليه بصورتها الفكرية الجديدة؛ لتغدو قاسماً مشتركاً بينهما؛ وكانت في كل مرة تتخذ وظائف جديدة على نحو كبير.

ولعـل موضوع وصف الطبيعة الجامدة والمتحركة، ووصف الممالك الزائلة والأطلال الدارسة؛ من الموضوعات المشتركة والمهمة بين الأدبين العربي والفارسي... وتطور موضوع الأطلال كما هو في العصر الجاهلي إلى وصف الأطام والحصون والقصور الخربة؛ كإيوان كسرى، والصروح الرومانـية القديمـة أو الآثار الإسلامية التي تهدمت... وغدت موضوعات الوصف في هذا الاتجاه تحمل بُعداً عاطفياً ذاتياً، ووطنياً في بعض الأحيان...[2]

وإذا كـان البحـتري قد بكى إيوان كسرى ووصفه وصفاً رائعاً، وكأنه ببكائه يبكي خراب هذه المباني العظيمة؛ كما نجده في سينيته المشهورة؛ ومطلعها[3]:

صـنتُ نفسـي عمّـا يُدنِّسُ نفسي وترفَّعـتُ عـن جَـدا كـلِّ جِـبْسِ

ثـمَّ عارضه فيها أحمد شوقي في العصر الحديث ورثى آثار العرب في الأندلس، ثمَّ بكى أمجاد العرب الغابرة في قصيدته، ومطلعها[4]:

---

(1) انظر المرجع نفسه 201 ـ 203 و220 ـ 223 و240 ـ 246.

(2) انظر الأدب المقارن 195 ـ 197 وقصة الأدب الفارسي 193/1.

(3) ديوان البحتري 631/2 وانظر الأدب المقارن 198.

(4) الشوقيات 45/2 وانظر الأدب المقارن 199.

اختــلاف الـــنهار والــلــيل يُنْســي   اذكـــرا لـــي الصِّـــبا وأيَّـــامَ أُنســـي

ومـــن قـــبلُ حذا حذوه الشاعر الإيراني منو جهري ــ أحد شعراء القرن الخامس الهجري ــ فوقف على الأطلال حين مدح عظيماً من العظماء، وكذلك فعل الشاعر الإيراني الآخر خاقاني وهو أفضــل الدين إبراهيم بن علي الشيرواني المتوفى نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، ووصف إيوان كسرى[1].

وأخيراً نتوقف عند موضوع الحب العذري، وبخاصة قصة عشق قيس بن الملوح؛ مجنون بني عامـر؛ لليلى العامرية... فهي من أعظم القصص في الأدبين العربي والفارسي في موضوع الحب والتدلـه والحـرمان... وإذا كانت قصة المجنون عند العرب تجسد أخباراً مثيرة تناقلها الناس؛ فإنها لقيت لدى أدباء إيران رواجاً لا نظير له؛ ثمَّ اتخذت شكل العمل الأدبي المتكامل بعد أن كانت مجرد أخـبار مـتفرقة تعبر عن الحرمان والعذاب والمعاناة والعشق. وكان فضل الريادة في هذا للشاعر الإيرانـــي (نظامـــي الكنجوي 530 ــ 595هـ). وقد نظم قصة (ليلى والمجنون) في (4700) بيت عام (584هـ) في أربعة أشهر[2].

ومـــن ثـــمَّ كان الحب العذري منطلقاً إلى الحب الصوفي في الأدب الفارسي؛ وهذا ما ظهر في صـــنيع (نظامي) ثمَّ نسج أحمد شوقي مسرحيته (مجنون ليلى) على منوال ما حيك عن المجنون في الأدب الفارسي الذي نقل إلى التركية؛ التي كان شوقي يجيدها[3].

وهذا لا ينسينا أن الأدب الصوفي نفسه "نشأ في الأدب العربي وعني به الكتاب عناية فائقة، ثمَّ نقـل بعد ذلك إلى الأدب الفارسي، فعُني به الكتاب؛ ثمَّ انتقلت تلك العناية إلى الشعراء. وهكذا دخل عليه تطور في الأدب الفارسي حتى جاء وقت غلبت فيه التأليفات الصوفية الشعرية على النثرية في الأدب الفارســي؛ على حين كان العكس في الأدب العربي؛ إذ ظلت الغلبة للمؤلفات الصوفية النثرية على المؤلفات الشعرية الصوفية"[4].

ويعــد الشـــاعر الإيراني جلال الدين الرومي: محمد بن محمد البلخي (604 ــ 672هـ) من أعظـم شعراء التصوف الإسلامي. وقد حدثنا عن طريق السالكين المملوءة بالمصاعب والدم، وهو يقص علينا عشق المجنون... وينتهي إلى ذكر عدد من مقامات الصوفية في قصيدته (شكوى الناي). فالـــناي لديـــه رمز للروح التي كانت في عالم الذر، فلمّا تجلى الله للروح سكنت الجسد[5]. وهي في ثمانية عشر بيتاً افتتحها بالمثنوي، فقال:[6]

---

(1) انظر الأدب المقارن 199.

(2) انظر ليلى والمجنون ــ نظام الكنجوي 3 ــ 14 ودراسات في الأدب المقارن 291 ــ 293، 307.

(3) انظر دراسات في الأدب المقارن 333 وما بعدها و342 وما بعدها.

(4) دراسات في الأدب المقارن 25 ــ 26.

(5) شكوى الشكوى: تأملات في قصيدة شكوى الناي 50 ــ 51.

(6) المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

بشنو أين نى جون شكايت في كند	ازجدا بى ها حكايت في كند

والمعنى: استمع للناي كيف يقص حكايته. إنه يشكو آلام الفراق. وترجمها محمد الفراتي شعراً فقال:

اسمع الناي مُغرباً عن شكاتهْ	بعد أن بات نائياً عن لِداتهْ

ووظّف الشاعر الكبير محمد إقبال حكاية المجنون في الأدب الصوفي الحديث في قوله[1]:

ما زال قيسٌ والغرام كعهده	وربوعُ ليلى في ربيع جمالها
وهضاب نجدٍ في مراعيها المها	وظباؤها الخفرات ملءُ جبالها
والعشق فيّاض وأُمّة أحمد	يتحفّز التاريخُ لاستقبالها

هكذا أدّى العشق العذري والحرمان فيه إلى إثارة خيال المتصوفة، وأوقد ذاكرتهم فأبدعت أفكاراً شتى دخلت العرفان الفارسي من الباب الواسع، ومن ثمّ أخذت تنتقل إلى الأدب العربيّ فنتج عنها قواسم مشتركة فناً وفكراً.

وهذا ما ينطبق على موضوعات أخرى كأغراض المدح والغزل وغيرهما. إذ يضيق المجال بهذه الموضوعات لو تتبعناها؛ وحسبنا ما وقفنا عنده ممّا يؤكد عظمة الالتقاء بين الأدبين العربي والفارسي؛؛؛، ولعل هذا يطرد من نفوسنا أي استشعار بالفرقة والعداوة؛ لأنّ المودة والمحبة كانت وراء ذلك التمازج قبل أن تكون الأحداث التاريخية والاجتماعية وراء عملية التقارب والتمازج لنعيد إلى ذاتنا جوهرها الأصيل الذي أسسه قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ فنحن شعبان في أمة واحدة...

❒

[1] المرجع نفسه 60.

المصادر والمراجع

(1) ـ إبداع ونقد ـ قراءة جديدة للإبداع في العصر العباسي ـ د. حسين جمعة ـ دار النمير ـ دمشق ـ 2003م.

(2) ـ الأدب المقارن ـ د. محمد غنيمي هلال ـ دار العودة ـ بيروت ـ ط5 ـ د/ت.

(3) ـ الأعلام ـ خير الدين الزركلي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط7 ـ 1986م.

(4) ـ إيليا أبو ماضي: شاعر المهجر الأكبر ـ زهير ميرزا ـ نشر دار اليقظة العربية ـ ومطبوعات المطبعة التعاونية اللبنانية ـ بيروت ـ ط2 ـ 1963م.

(5) ـ تاريخ الأدب في إيران ـ إدوارد براون ـ ترجمة إبراهيم أمين الشواربي ـ دار السعادة ـ مصر ـ 1954م.

(6) ـ تاريخ الترسل النثري عند العرب في العصر الأموي ـ د. محمد المقداد ـ مكتبة الفرسان ـ الكويت 1997م.

(7) ـ تأثر جماعة الديوان برباعيات الخيام ـ د. يوسف بكار ـ أبحاث ندوة (العلاقات الأدبية واللغوية العربية ـ الإيرانية) ـ اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق ـ 1999م.

(8) ـ ترجمان البلاغة ـ بالفارسية ـ لمحمد بن عمر الرادوياني ـ به تصحيح واهتمام أحمد آتش ـ جاب دوم، شركت انتشارات أساطير ـ تهران ـ 1362 هـ. ش.

(9) ـ حدائق السحر في دقائق الشعر ـ رشيد الدين محمد بن محمد بن عبد الجليل العمري البلخي ـ المعروف بالوطواط ـ ترجمة د. إبراهيم الشواربي ـ 1945م.

(10) ـ دراسات في الأدب المقارن ـ د. بديع محمد جمعة ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ ط2 ـ 1980.

(11) ـ ديوان الأعشى ـ تحقيق د. محمد محمد حسين ـ المكتب الشرقي ـ بيروت ـ 1968م.

(12) ـ ديوان البحتري ـ شرح د. محمد التونجي ـ دار الكتاب العرب ـ بيروت ـ ط2 ـ 1999م.

(13) ـ ديوان حافظ الشيرازي ـ تصحيح د. حسين إلهي ـ خط غلام حسين أمير خاني ـ انتشارات سروس ـ تهران ـ 1374 هـ. ش.

(14) ـ ديوان طرفة بن العبد ـ دار صادر ـ بيروت، والبيت المستشهد به لا يوجد إلا في هذه الطبعة من طبعات الديوان.

(15) ـ ديوان أبي نواس ـ تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي ـ دار الكاتب العربي ـ بيروت ـ د/ت.

(16) ـ رباعيات الخيام بين الأصل الفارسي والترجمة العربية ـ د. عبد الحفيظ محمد حسن ـ كلية العلوم ـ جامعة القاهرة ـ ط1 ـ 1989 م.

(17) ـ رباعيات عمر الخيام ـ ترجمة أحمد الصافي النجفي ـ دار طلاس ـ دمشق ـ ط5 ـ 1998م.

(18) ـ رباعيات عمر الخيام ـ ترجمة الشاعر الأردني عرار: مصطفى وهبي التل ـ تحقيق د. يوسف بكار ـ مكتبة الرائد العلمية ـ عمّان ـ الأردن ـ ط2 ـ 1999م.

(19) ـ رسالة التوابع والزوابع ـ لابن شهيد الأندلسي ـ تحقيق بطرس البستاني ـ دار صادر ـ بيروت ـ 1967م.

(20) ـ رسالة الغفران ـ لأبي العلاء المصري ـ تحقيق د. بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن ـ دار المعارف بمصر ـ ص 8 ـ 1990م.

(21) ـ الشاهنامه ـ لأبي القاسم الفردوسي ـ ترجمة سمير مالطي ـ دار العلم للملايين ـ

بيروت ـ ط2 ـ 1979م.

(22) ـ شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني ـ تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ 1979م.

(23) ـ شروح سقط الزند ـ تحقيق مصطفى السقا ورفاقه ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ نسخة عن طبعة دار الكتب المصرية ـ 1945م.

(24) ـ شكوى الشكوى: تأملات في قصيدة (شكوى الناي) ـ د. عيسى علي العاكوب ـ ضمن أبحاث ندوة العلاقات الأدبية ـ انظر رقم 7 ـ.

(25) ـ الشوقيات ـ أحمد شوقي ـ المكتبة التجارية الكبرى بمصر ـ 1970م.

(26) ـ الظواهر المسرحية عند العرب ـ علي عقلة عرسان ـ اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق ـ ط3 ـ 1985م.

(27) ـ العلاقات العربية الإيرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل ـ مجموعة من الباحثين ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ط 1 ـ 1996م.

(28) ـ فرهنك وازهاي فارسي عربي إي ـ بهرام فره وش ـ تهران ـ 1968م.

(29) ـ قصة الأدب الفارسي ـ حامد عبد القادر ـ مكتبة نهضة مصر ـ القاهرة ـ 1951م.

(30) ـ القيان والغناء ـ د. ناصر الدين الأسد ـ دار المعارف بمصر ـ القاهرة ـ ط2 ـ 1968 م.

(31) ـ كشف اللثام عن رباعيات الخيام ـ لأبي النصر مبشر الطرازي الحسيني ـ دار الكاتب العربي ـ ط1 ـ القاهرة ـ.

(32) ـ لسان العرب ـ لابن منظور ـ دار صادر ـ بيروت ـ 1955 ـ 1956م.

(33) ـ ليلى والمجنون ـ للشاعر الفارسي نظامي الكنجوي ـ ترجمة عائشة عفة زكريا ـ دار المنهل للطباعة والنشر ـ دمشق ـ 2001م.

(34) ـ مختارات من الشعر الفارسي ـ د. محمد غنيمي هلال ـ الدار القومية للطباعة ـ القاهرة ـ 1965م.

(35) ـ مروج الذهب ـ للمسعودي ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ المطبعة التجارية الكبرى بمصر ـ ط 4 ـ 1964م.

(36) ـ المعجم في معايير أشعار العجم ـ بتصحيح محمد قزويني ومدرس رضوي ـ جاب سوم ـ كتابفروشي ـ تهران ـ 1360هـ. ش.

(37) ـ المقامات الأدبية ـ لأبي محمد الحريري ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ ط5 ـ 1950م.

(38) ـ مقدمة ابن خلدون ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط4 ـ د/ت.

(39) ـ ابن المقفع بين حضارتين ـ د. حسين جمعة ـ منشورات المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق ـ 2003م.

(40) ـ يوسف وزليخا ـ لعبد الرحمن الجامي ـ ترجمة عائشة عفة زكريا ـ دار المنهل للطباعة والنشر ـ دمشق ـ 2003م.

□□□

العقل

تعريفه، منزلته، مجالاته و مداركه

د.عبد القادر صوفي(*)

الحمد لله *الذي أوجدنا من العدم، وجعل أمّتنا خيرَ الأمم.*

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ندب أصحابَ العقول إلى إعمال عقولهم، وحثّهم على التفكّر في مخلوقاته التي تُحيط بهم.

والصلاة السلام على نبيِّنا محمَّدٍ أفضل من عقل وفهِم، وعلى آله وأصحابه، والتابعين لهم.

وبعد:

فإنَّ ديننا الإسلاميَّ لم يحجر على العقول، أو يُهملها، بل رفع من شأنها، وأعلى من قدرها، وجعلها مناط التكليف، وفرَّق بين الذين يعقلون، والذين لا يعقلون.

والعقلُ له منزلةٌ في الإسلام لا تُنكر، ومجالاته فيه كثيرة، وجديرة بأن تذكر.

وقبل الحديث عن منزلته، والخوض في مجالاته ومداركه، لا بُدّ من وقفةٍ أُبيِّن بها المراد به في اللغة والاصطلاح.

وهذا يستلزم تقسيم البحث إلى ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف العقل لغة واصطلاحاً:

أولاً: العقل في اللغة:

العقل في اللغة يُطلق على المنع والحَبْسِ. يُقال: اعتُقِلَ الرجلُ، إذا حُبِسَ، ومرض فلانٌ، فاعتُقِلَ لِسَانُه، إذا امتنع عن الكلام، فلم يقدِر عليه(1).

(*) باحث من السعودية.

(1) الزمخشري، 1409هـ، مادة "عقل".

ومنه قول ذي الرُّمَّة[1]:

ومُعْتَقَلُ اللسانِ بغيرِ خَبْلٍ ... يَمِيدُ كأنَّه رجُلٌ أميمُ[2]

ويُقال: أعطِنِي عَقُولاً أشْرَبُهُ، إذا طَلَبَ دواءً يُمْسِكُ بَطْنَه[3].

ويُقال كذلك: عَقَلْتُ البعيرَ أعقِلُهُ عَقْلاً، إذا منعتَه من الحركة، وذلك بأن تَثْني وَظِيفَه مع ذراعه، فتشدّها جميعاً في وسط الذراع[4].

ومن هذا الباب قوله ﷺ لصاحب الناقة: [اعقِلْهَا وتوَكَّلْ][5].

وذلك الحبل الذي تُعقل به الناقة يُقال له العِقَالُ، والجمع عُقُلٌ[6].

ومنه ﷺ عن القرآن الكريم: [لَهُوَ أشَدُّ تَفَصِّيّاً من الإبلِ في عُقُلِها][7].

وإنَّما يُعقل البعير لحبسه، ومنعه من الهرب، والشرود.

واعتَقَلْتُ الشاةَ، إذا وضعتَ رجلها بين فخذيك، أو ساقيك، لتحلُبَها[8]؛ فأنت بفعلك هذا تمنعها من الحركة.

وعَقَلَ الوَعِلُ، إذا امتنع من الجبل العالي، يَعقِلُ عُقُولاً. والمكان الممتنعُ فيه يُسمَّى "المَعقِل"[9]. وبه سُمِّيَ الوَعِلُ عاقلاً.

يقول النابغة الذُّبياني[10]:

وقد خِفْتُ حتّى ما تَزِيدُ مَخَافَتي ... على وَعِلٍ في ذي المَطَارَةِ عاقِلِ[11]

وتُسمَّى الديةُ عَقْلاً ومَعْقُلَةً؛ فيُقال: القومُ على مَعَاقِلِهِمُ الأولى؛ أي على ما كانوا يَتَعَاقَلُون في

---

(1) هو غَيْلانُ بن عُقبة، أبو الحارث العدوي. من فحول الطبقة الثانية. وأكثر شعره تشبيبٌ وبكاءٌ على الأطلال. مات سنة 117 هـ. (الزركلي، 1984: 124/5).

(2) الحربي، 1405هـ، 1232/3، قوله "جعل دية المقتولة على عاقلة القاتلة".

(3) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 1407هـ، مادة "العَقْل".

(4) الجوهري، 1402، مادة "عقل".

(5) أخرجه الترمذي في جامعه، ك القيامة، باب رقم 60، من حديث أنس ﷺ، وقال: "هذا حديثٌ غريبٌ من حديث أنس، لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وقد صححه الألباني في "صحيح سنن الترمذي"، 1408هـ، 309/2، ح 2044.

(6) الجوهري، مصدر سابق، مادة "عقل".

(7) أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ. (البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب استذكار القرآن وتعاهده. ومسلم، صلاة المسافرين، باب فضائل القرآن).

(8) الزمخشري، مصدر سابق، مادة "عقل".

(9) الحربي، مصدر سابق.

(10) هو زياد بن معاوية بن ضباب، أبو أمامة الذبياني. شاعرٌ جاهليٌ من الطبقة الأولى من أهل الحجاز. له شعرٌ كثيرٌ، وعُمِّرَ طويلاً. (الزركلي، مرجع سابق، 45/3 ــ 55).

(11) النابغة: ديوانه، 1405هـ، ص 129.

الجاهليَّة، كذا يتعاقلون في الإسلام[1].

وقــد جاء في الحديث أنَّ رسول الله ﷺ كتب بين المهاجرين من قريش، والأنصار، أنَّهم على رَبَاعَتِهِم[2]؛ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمُ الأُولَى][3].

وعَقَلْتُ عن فُلانٍ؛ أي غَرِمْتُ عنه جنايَته إذا لَزِمَتْهُ ديةٌ، فأديتُها عنه[4].

وعاقلةُ الرجل: عُصبَتُهُ؛ وهم القرابة من قِبَل الأب الذين يُعطون ديَةَ من قتله خطأً[5].

ويشــهد لهــذا المعــنى، ما جاء في حديث جابر بن عبد الله الأنصاريّ رضي الله عنهما: "أنَّ امْرَأَتَيْنِ قَتَلَتْ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى، فَجَعَلَ رسولُ الله ﷺ دِيَةَ المَقْتُولَةِ على عَاقِلَةِ القَاتِلَةِ"[6].

وإنَّما أطلقوا على الدية، وأدائها عقلاً؛ لأنَّ الإبل كانت تُعقل تُحبَس ـــ بفناء وليّ المقتول[7].

والعَقيلَةُ هي كريمةُ الحيّ، وسُمّيَت بذلك لحَبْسِهَا نَفْسَهَا في بيتِها[8].

يقول امرؤ القيس[9]:

عَقِــيلَةُ أَتْــرابٍ لهــا لا دمــيمةٌ ولا ذاتُ خَلْــقٍ إنْ تَأمَّلْــتَ جَأنَبِ[10]

أي ليست دميمةً، ولا قصيرةً.

وخُلاصةُ القول: إنَّ العقل في اللغة يُطلق على المنع والحبس.

ووجــه تسمية العقل بهذا الاسم: كونه يمنع صاحبَه عن التورطُّ في المهالك، ويحبسُه عن ذميم القول والفعل[11].

والفَهْــمُ والبــيانُ يُسمَّى أيضاً؛ "لأنَّه عن العقل كان، فيقول الرجلُ للرجل: أعَقَلْتَ ما رأيتَ، أو سمِعْتَ؟ فيقول: نعم، يعني: أنّي قد فَهِمْتُ، وتبيَّنْتُ. والعربُ إنَّما سمَّت الفهم عقلاً؛ لأنَّ ما فَهِمتَه فقد

---

(1) الجوهريّ، مصدر سابق، مادة "عقل".

(2) أي أمرهم الذي كانوا عليه. (الفيروزآبادي، مصدر سابق، ص 928 ـــ 929).

(3) أخرجه أحمد في المسند 271/1 من حديث ابن عباس، و204/2 من ابن عمرو ﷺ.

(4) الزمخشري، مصدر سابق، مادة "عقل".

(5) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، مادة "العقل".

(6) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب دية الجنين. وصححه الألباني في "صحيح سنن أبي داود"، 1409هـ، 865/3، ح 3826.

(7) الجوهري، مصدر سابق، مادة "عقل.

(8) الحربي، مصدر سابق، قوله [اعقلها وتوكّل].

(9) هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي. أشهر شعراء العرب، وأحد شعراء المعلّقات. ولد بنجد، ومات بأنقرة ـــ في تركيا ـــ. (الزركلي، مرجع سابق، 11/2 ـــ 12).

(10) امرؤ القيس: ديوانه، 1404هـ، ص 30.

(11) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 1366هـ، مادة "ع ق ل".

قيّدتَه بعقلك، وضَبَطْتَهُ"[1].

وهــذا الــتعريف اللغــويّ للعقــل يُوضّح مرادِ أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ من قوله "عَقَلْـنَاها"، في قوله: [إنّ الله قد بَعَثَ محمّداً ﷺ بالحق، وأنزلَ عليه الكتاب، فكان ممّا أنزلَ عليه آية الرَّجْمِ؛ قرأناها، ووَعَيْنَاها، وعَقَلْنَاها][2].

و"عَقَلْنَاهَا" أي فهمناها، وضبطناها، وأمسكناها.

فما سُمّي العقل عقلاً إلاّ لأنّه يُمسك ما عَلِمَه، ويضبطه، ويفهمه؛ فيُقال: عَقَلَ الشيءَ، إذا فَهِمَهُ، فهو عَقُولٌ.

وعَقَلَ الشيءَ، إذا عَلِمَهُ، أو عَلِمَ صفاته؛ من حسنٍ وقُبحٍ، وكمالٍ ونقصان، فأمسكها، وأمكن أن يُميِّز بين القبيح والحسن، والخير والشر[3].

فالعاقل خلاف الجاهل؛ يحبس نفسَه، ويمنعها عما يُوبقها، ويردّها عن هواها، ويُمسك ما يعلمه، ويُميِّز بين ما ينفعه وما يضرّه، في عاجله وآجله.

ثانياً: تعريف العقل اصطلاحاً:

تنوّعت التعريفات المَقولةُ في العقل، واختلفت، وأغلبها عليه ملاحظات[4].

والــتعريفُ الذي اخترتُه تفصيليٌّ، يشتمل على أربعة معانٍ قيلت في العقل، لا ينفكّ واحدٌ منها على الآخر، متى فُقد واحدٌ منها، قيل صاحبه: ليس له عقلٌ:

المعــنى الأوّل: الغريــزة التي في الإنسان، والتي يمتاز بها عن سائر الحيوان؛ فبها يعلم، وبها يعقِل، وبها يُميِّز، وبها يقصد المنافع دون المضارّ.

يقول أبو حامد الغزالي[5] (ت *505هـ*) على هذا المعنى، إنّه: "الوصفُ الذي يُفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعدّ به لقبول العلوم النظريّة، وتدبير الصناعات الخفيّة الفكريّة"[6].

ويقول الماوردي[7] (ت *450هـ*): "فالغريزيّ هو العقل الحقيقيّ، وله حدٌّ يتعلّق به التكليف، لا

---

[1] المحاسبيّ، *1406هـ*، ص *24*.

[2] صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب رجم الثيب في الزنى.

[3] الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، مادة "العقل".

[4] ابن حسن، *1412هـ*، *157/1 ـ 158*.

[5] هــو محمّد بن محمّد الطوسيّ، أبو حامد الغزالي، اشتغل بعلم الكلام ردحاً من الزمن، ثم كانت خاتمة أمره الإقبال على الحديث ومجالســة أهله. مات سنة خمس وخمسمائة. (ابن خلكان، د. ت، *216/4 ـ 219*. والذهبي، سير أعلام النبلاء، *1402هـ*، *322/19 ـ 346*).

[6] الغزال ي، *1406هـ*، ص *58*.

[7] عــلي بــن محمــد، أبــو الحسن الماوردي، من العلماء الباحثين، والمؤلفين المكثرين. أقضى قضاة عصره. مات سنة *450هـ*. (الزركلي، مرجع سابق، *327/4*).

يُجاوزه إلى زيادة ولا يقصُر عنه إلى نقصان، وبه يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان"[1].

ويقول الحارث بن أسد المحاسبيُّ[2] (ت 243هـ): "فأمّا هو في المعنى والحقيقة لا غيره، فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحسّ، ولا ذوق، ولا طعم. وإنما عرَّفهمُ الله ﷻ إيَّاه بالعقل منهم؛ فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم، بمعرفة ما ينفعهم، ومعرفة ما يضرُّهم"[3].

فـبإمكان العباد أن يطّلعوا بعقولهم على هذه الغريزة؛ أهي موجودة عند فلان، أو ليست كذلك، بالـنّظر إلى أفعال جوارحه؛ فـ"إذا رأوا من أفعاله ما يدلّهم على أنه قد عرَف ما ينفعه في دنياه وما يضرّه، وإذا رأوه طالباً عاملاً فيما ينفعه من دنياه، مجانباً لما يضرّه من دنياه، سمّوا من كان كذلك: عاقلاً، وشهدوا له أنَّ له عقلاً، وأنّه لا مجنون، ولا تيّاه، ولا أحمق"[4].

ويُمكـن الاستئناس في بيان بعض هذه الصفات ــ التي تُمكن ملاحظتها في العاقل ــ بقول ابن القِـرِّيّة[5] (ت 84هـ): "الـرجالُ ثلاثةٌ: عاقلٌ، وأحمق، وفاجر؛ فالعاقل إنَّ كُلِّمَ أجاب، وإن نَطَقَ أصـاب، وإن سَـمِعَ وَعَـى. والأحمـقُ إنَّ تكلَّم عَجِلَ، وإن تحدّث وَهِلَ[6]، وإن حُمِلَ على القبيحِ فَعَلَ.."[7].

وكـلام ابن تيمية عن الفرق بين المجنون والعاقل يُشبه هذا الكلام، ومنه قوله: "فالمجنون الذي لا يُمـيِّز بين الدراهم والفلوس، ولا بين أيام الأسبوع، ولا يفقه ما يُقال له في الكلام ليس بعاقل. أمَّا من فَهِمَ الكلامَ، وميَّز بين ما ينفعه وما يضرّه، فهو عاقل"[8].

يقول أحد الشعراء معدّداً بعضَ الصفات التي يُستدلُّ بها على عقل العاقل:

يُعْـرَفُ عقـلُ المـرءِ فـي أربـعٍ ... مِشْـيَتُهُ أوّلُهـا، والحَـرَكْ

ودَوْرُ عَيْنَـيْـهِ، وألفاظُـهُ ... بعـدُ عليهِـنَّ يـدور الفَلَـكْ

وربَّمـا أخْلَفْـنَ إلاّ التـي ... آخِـرُهَا منهـنَّ سُـمِّينَ لـك[9]

---

[1] الماوردي، 1407هـ، ص 6.

[2] أبـو عـبد الله. من شيوخ الصوفيّة. كان ينتسب إلى قول ابن كُلاّب في نفي الصفات الاختياريّة. مات ببغداد سنة 243هـ. (الخطيب البغدادي، د. ت، 214/2 ــ 216. والسلميّ، 1380هـ، ص 56 ــ 60).

[3] المحاسبيّ، مصدر سابق، ص 17.

[4] المحاسبيّ، مصدر سابق، ص 18.

[5] هـو أيوب بن زيد الهلالي، المعروف بابن القرِّيّة، والقرِّيّة أمُّه. معدودٌ من جملة خطباء العرب المشهورين بالفصاحة والبلاغة. قتله الحجّاج بن يوسف سنة 84هـ. (الزركلي، مرجع سابق، 37/2).

[6] ضَعُفَ، وجَبُنَ، وفَزِعَ. (أنيس ورفاقه، 1972م، ص 1060).

[7] ابن أبي الدنيا، 1409هـ، ص 47.

[8] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 1404هـ، 287/9.

[9] ابن عبد ربه، 1404هـ، 106/2.

فهـذه بعـضُ صـفات مَنْ وَهَبَهُ الله المعنى الأوّلَ من معاني العقل، ــ وهو الغريزة ــ: فَهْمُ الخطاب، وردّ الجواب، وصلاحُ المِشيةِ، واتّزان الحركات، واستقرارُ العينين، نحو ذلك.

وهـذه الغريزة ــ التي هي إحدى معاني العقل ــ شرطٌ في المعقولات والمعلومات، وهي مناط التكليف؛ فإذا عُدِمَتْ في الإنسان، سقطت عنه التكاليف الشرعيَّة.

وفـي ذلك يقول الحارث المحاسبيّ: "فالعقل غريزةٌ، جعلها الله في الممتَحَنين من عباده؛ أقام به علـى البالغيـن للحُلُم الحجَّةَ، وأنَّه خاطبهم من جهة عقولهم، ووعد، وتوعَّد، وأمر، ونهى، وحضَّ، ونَدَبَ"(1).

وهـذا العقـل المشـروط في التكليف لا بُدَّ أن يُكوِّنَ عُلوماً يُميِّزَ بها الإنسانُ بين ما ينفعه وما يضرُّه.

وعن هذا المعنى نفسه، يقول ابن تيمية: "العقلُ شرطٌ في معرفة العلوم، وكمال وصلاح العمال، وبـه يكمـل العلـم والعمل، ولكنَّه ليس مستقلاً بذلك، لكنَّه غريزةٌ في النفس، وقوَّة فيها، بمنزلة قوَّة البصر التي في العين"(2).

ويُلاحَظ تشبيه العقلَ بالبصر.

وقد سبقه إلى هذا التشبيه البليغ قومٌ، قالوا عن العقل: "هو نورٌ وضعه الله طبعاً وغريزة، يُبصر به، ويُعبّر به. نورٌ في القلب، كالنُور في العين، وهو البصر.."(3).

لكـنّ هذا البصر إنْ اتصل به نور الشمس، أو ضوء النَّار، صار أشد قوَّة وإبصاراً، وإن انفرد بنفسه، ضَعُفَ.

كذلـك صاحب العقل إن وصله بنور الإيمان والقرآن، اهتدى وسَعُدَ. وإذا لم يتصل بهما عجز عن إدراك الأمور التي لا يُمكن أن يستقلَّ بإدراكها.

وهـذا معـنى قول ابن تيمية عن العقل، إنَّه: "بمنزلة قوَّة البصرِ التي في العين؛ فإن اتَّصل به نـور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتَّصل به نور الشمس والنَّار. وإن انفردَ بنفسه، لم يُبصر الأمورَ التي يعجز وحدَه عن دَرْكِها"(4).

وهـذا التشبيه الرائع مع ابنِ تيمية ــ وممَّن سبقه ــ ينطبق على أولئك الذين اعتصموا بالكتاب والسـنَّة، وعلى مخالفيهم الذين اتَّكلوا على عقولهم، معرضين عن الاهتداء بنور الوحي، فعموا عن الحقّ، وضلّوا عنه، وآل أمرهم إلى التخبُط والحيرة.

ويصدق عليهم قول الله ﷻ عن بني آدم عليه السلام: ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا

---

(1) المحاسبي، مصادر سابق، ص 19.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصادر سابق، 3/338.

(3) المحاسبي، مصادر سابق، ص 19.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصادر سابق، 3/339.

يَأْتِيَنَّكُم مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى. وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى. قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصِيراً. قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى﴾ [طه: 123 ــ 126].

المعنى الثاني: العلومُ التي تُلازم الإنسان العاقل؛ فتقع في نفسه ابتداءً، ولا تنفكّ عن ذاته؛ كالعلم بالممكنات، والواجبات، والممتنعات.

وهذا معنى من معاني العقل؛ إذ ثمّة علوم "تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميِّز، بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات؛ كالعلم بأنّ الاثنين أكثر من الواحد، وأنّ الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد"[1]، وأنّ "الشيء لا يخلو من وجود أو عدم، وأنّ الموجود لا يخلو من حدوث أو قِدَم، وأنّ من المحال اجتماع الضدَّين"[2]. وهذه العلوم "تشمل جميعَ العقلاء"[3].

المعنى الثالث: العلوم المستفادة من التجارب، والمكتَسَبَةُ بواسطة العقل، والتي يضبطها الإنسان، ويُمسكها[4].

وهذا العقل يُعدُّ نتيجةً للعقل الغريزيّ، وهو "نهاية المعرفة، وصحّة السياسة، وإصابة الفكرة. وليس لهذا حدٌّ؛ لأنّه ينمو إنْ استُعمل، وينقص إنْ أُهمل"[5].

وعنه يقول الغزالي: "الثالث: علومٌ تُستفاد من التجارب بمجاري الأحوال؛ فإنّ من حنَّكَتْهُ التجاربُ، وهذّبَتْهُ المذاهبُ، يُقال: "إنّه عاقلٌ في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة، يُقال: "إنّه غبيّ، غُمْرٌ، جاهلٌ. فهذا نوعٌ آخر من العلوم يُسمَّى عقلاً"[6].

ونماء هذا النوع يكون بأحد أمرين، هما:

1 ــ كثرة الاستعمال؛ كالذي يحصل لذوي الأسنان من الحنكة، وصحّة الرؤية، بكثرة التجارب، وممارسة الأمور.

2 ــ وفرط الذكاء، وحُسْن الفطنة[7].

ولقد كانت العرب تقول: "العقلُ: التجاربُ"[8]، وقد سُئل بعضهم عن العقل، فقال: "لُبٌّ أعنْتَهُ بتَجْرِيب"[9].

---

(1) الغزالي، مصدر سابق، ص 59.
(2) الماوردي، مصدر سابق، ص 7.
(3) ابن حسن، مرجع سابق، 1/159.
(4) الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، 1403هـ، 4/85.
(5) الماوردي، مصدر سابق، ص 7.
(6) الغزالي، مصدر سابق، ص 60.
(7) الماوردي، مصدر سابق، ص 7 ــ 8.
(8) ابن أبي الدنيا، مصدر سابق، ص 52.
(9) المصدر نفسه، ص 50.

وهذه التجارب ليس لها غاية، والعقل منها في ازدياد، كما قال أحدهم:

ألــم تَــرَ أنَّ العقــلَ زيْــنٌ لأهْلِــهِ   وأنَّ كمــالَ العقــلِ طــولُ الــتجاربِ[1]

فكلَّما كثرت تجارب الإنسان، زاد عقله، بسبب ازدياد علومه.

ومكان ضبط هذه العلوم هو القلبُ؛ إذ هو وعاء العلم.

وإلــى هذا العقل أشار معاوية ﷺ بقوله: "العقلُ عقلان، عقلُ تجاربٍ، وعقلُ نَحيْزَةٍ. فإذا اجتمعا في رجلٍ، فذاك الذي لا يُقام له. وإذا تفرَّدا، كانت النحيزةُ أولاهما"[2].

وهــو يُشــبه قول من قال: "العقل ضربان: عقلُ الطبيعة، وعقل التجربة. وكلاهما يُحتاج إليه، ويُؤدِّي إلى المنفعة"[3].

فعقــل النحيزة[4] ــ المذكور في قول معاوية ﷺ ــ، هو الغريزة التي في الإنسان، والتي يمتاز بها عن سائر الحيوان. وعقل التجارب هو العلوم المكتسبة بواسطتها.

وممَّــا تنبغــي ملاحظته: "أنَّ العقل المكتسب لا ينفكّ عن العقل الغريزيّ؛ لأنَّه نتيجة منه. وقد يــنفكّ العقــل الغريــزيّ عــن العقــل المكتسَب، فيكون صاحبُه مسلوبَ الفضائل، موفورَ الرذائل؛ كالأنْوَكِ[5]الذي لا تجد له فضيلة، والأحمقِ الذي قلَّما يخلو من رذيلة"[6].

المعــنى الرابع: الأعمال التي يستوجبها العلم؛ من إيمان بالله، وتصديق بكتبه، ورسله، والتزام بأمره ونهيه؛ كحَبْس النفس عن الطاعات، وإمساكها عن المعاصي.

وهــذا معــنى رابــع من معاني العقل، وعنه يقول ابن تيمية: ".. لفظ العقل يُطلق على العملِ بالعلم"[7].

فــالعمل مــن لوازم العقل؛ لأنَّ صاحب العقل إذا لم يعمل بعلمه، قيل: إنَّه لا عقلَ له[8]؛ "فإنَّ العقل مستلزمٌ لعلومٍ ضروريَّةٍ يقينيَّةٍ، وأعظمها في الفطرة: الإقرار بالخالق"[9].

فحالُ مَنْ لم يعمل بعلمه، أنَّه صاحبُ عقلٍ يُمسكُ علوماً ضروريَّةً فطريَّةً، يعرِف بها ربَّه ﷻ، ولكنّ هواه صدَّه عن اتباع موجب العقل، فصار لا عقل له بهذا الاعتبار.

---

(1) ابن عبد ربه، مصدر سابق، 109/2.
(2) ابن أبي الدنيا، مصدر سابق، ص 50.
(3) ابن عبد ربه، مصدر سابق 108/2.
(4) ذكر ابن فارس في كتابه "اللفيف في معرفة كلّ معنى لطيف" ص 69، أنّ "نحيزة" من مرادفات كلمة "طبيعة".
(5) الأحمق. (الزمخشري، مصدر سابق، ص 658).
(6) الماوردي، مصدر سابق، ص 14 ــ 15.
(7) ابن تيمية، بغية المرتاد، 1408هــ، ص 250 ــ 251.
(8) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 336/6.
(9) المصدر نفسه.

وقد اتّصف هذا بمعاني العقل الثلاثة المتقدّمة؛ فمعه غريزة العقل التي فرّق الله بها بين العقلاء والمجانين، ومعه علومٌ ضروريّةٌ فطريّة، ولديه علومٌ مكتسَبَةٌ؛ فقد جاءته الرسل بالبيِّنات، ولكنّه لم يحظ بشرف الاتّصاف بهذا المعنى الرابع؛ وهو العمل بعلمه، لذلك يُقال عنه: إنه غيرُ عاقلٍ عن الله ﷻ.

وقد وَصَفَ الله ﷻ في كتابه رجالاً بالعقل، وأخبر في الوقت نفسه أنّهم لم يستفيدوا منها؛ فقال: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَأَبْصَاراً وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [الأحقاف: 26].

فهؤلاء قد عقلوا البيان الذي لزمتهم من أجله الحجّة، لكنّهم لم يعملوا بما عقلوا؛ فحالهم أنّ لهم عقولاً يعرفون بها الحقّ، ولكنّ هواهم صدّهم عن اتباع موجب العقل، فلا عقل لهم بهذا الاعتبار[1].

وقد وصفهم ﷻ في موضعٍ آخر بالعقل الذي يميّزون به، ويعقلون به أمورَ الدنيا كلّها في الجليل والدقيق، لكنهم للآخرة لا يعقلون؛ فقال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: 179].

فهم "بالدنيا أهل بصرٍ وسمعٍ وعقلٍ. فلم يَعْنِ أنّهم صُمٌّ خُرسٌ مجانين، وإنّما عذّبهم لأنّهم يعقلون. ولو تدبّروا ما يرون ويسمعون من الدلائل عليه؛ من آيات الكتاب، وآثار الصَنعة، واتصال التدبير، الذي يدلّ على أنه واحدٌ لا شريك له"[2]؛ أي لدلّهم ذلك على أنّه المعبود بحقٍّ وحدَه.

فالعاقل ــ كما قال سفيانُ بن عيينة[3] (ت 198 هـ) ــ: ليس "الذي يعرف الخيرَ من الشرِّ، ولكنّ العاقل الذي يعرفُ الخيرَ فيَتبعُهُ، ويعرفُ الشرَّ فيَجتَنِبُهُ"[4].

لذلك لمّا وُصِفَ رجلٌ ــ ممتنعٌ عن الدخول في الإسلام ــ بالعقل أمام أحد العلماء، قال: "مَه، إنّما العاقل مَنْ وَحَّدَ الله، وعَمِلَ بطاعته"[5].

والله تعالى قد حكى عنهم قولَهم ــ وهم في النّار ــ: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: 10].

"وقد كانت لهم عقولٌ وأسماع، لزمتهم بها الحجّة لله ﷻ، وإنّما عنى ﷻ أنّها لم تعقل عند الله

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 337/16.

(2) المحاسبي، مصدر سابق، ص 31.

(3) ابن أبي عمران؛ ميمون الهلالي. إمام، حجّة، ثقة، حافظ، فقيه. مات سنة ثمانٍ وتسعين ومائة، وله إحدى وتسعون. (ابن حجر، 1406هـ، ص 245).

(4) ابن أبي الدنيا، مصدر سابق، ص 59.

(5) الأصفهاني، 1408هـ، ص 96.

فَهِمَـاً لما قال؛ من عظيم قدره، وقدر عذابه، فندمت، وتأذّت بالويل والندم، لا لأنّها لم تكن تسمع ولا تعقـل، ولا كـانوا مجانيـن، ولكـن يعقلـون أمر الدنيا، ولا يعقلون عن الله ما أخبر عنه، وتوعّد ووعد"[1].

ولـيس عـدم العقـل فـي عدم الإيمان فحسب، بل عدم العقل في ارتكاب المعاصي، وتضييع الفـرائض؛ فمـن ضـيَّع الفرائض، وارتكب المحرَّمات، لم يَعْقِل عظيم قدر الله في جلاله وهيبته، وعظـيم قـدر ثوابـه وعقابه في القيام بفرائضه، وارتكاب معاصيه؛ فالعاقل من يَغْلِبُ إيمانه هواه، وحلمُـه جهلَـه. لذلك قال عامر بن عبد قيس[2] (ت 55هـ): "إذا عَقَلَكَ عَقْلُكَ عمّا لا ينبغي، فأنت عاقلٌ"[3].

وسُئل أعرابيّ: "أي منافع العقل أعظم؟ قال: اجتناب الذنوب"[4].

فالعملُ ثمرةُ العقل وفائدتُه، ولا عقلَ لمن لم يعمل بموجب ما دلّه إليه عقلُهُ.

إذا تبيَّنْـتَ هذا، فاعلم أنَّ العقلَ يُطلق على كلّ هذه المعاني الأربعة مجتمعةً؛ الغريزة، والعلوم الضروريَّة، والعلوم المكتسبة، والعمل بالعلم.

ويشـهد لهـذا قـول ابن تيمية عن العقل: "هو علمٌ، أو عملٌ بالعلم، وغريزةٌ تقتضي ذلك"[5]. فـالعقل لا يُسـمَّى به مجرَّد العلم الذي لم يَعمل به صاحبُه، ولا العمل بلا علم؛ بل إنما يُسمَّى العلمُ الـذي يُعمـلُ بـه، والعمل بالعلم، ولهذا قال أهل النار: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّـعِيرِ﴾ [الملك: 10]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى القُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46][6].

المسألة الثانية: منزلة العقل في الإسلام:

لقد امتنَّ الله ﷻ على الإنسان بأن منحه نعمة العقل الذي يُميِّزه عن سائر الحيوانات؛ فقال: ﴿قُلْ هُـوَ الَّـذِي أَنشَـأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ﴾ [الملك: 23]؛ فبالسمع تسمعون، وبالأبصار تبْصرون، وبالأفئدة تعقلون، ولكن قليلاً ما تشكرون[7].

فالأفـئدة هي محلّ العقول، كما قال ﷻ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا

---

(1) المحاسبيّ، مصدر سابق، ص 31.

(2) هـو عامر بن عبد الله، المعروف بابن عبد قيس العنبريّ. تابعيّ من العُبّاد. مات ببيت المقدس في خلافة معاوية ﷺ. (الزركلي، مرجع سابق، 252/3 ـ 253).

(3) الماوردي، مصدر سابق، ص 9.

(4) ابن عبد ربه مصدر سابق، 11/2.

(5) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، 1402هـ، 302/10.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 286/9 ـ 287.

(7) ابن جرير الطبري، 1412هـ، 172/12.

أوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ ولكِنْ تَعْمَى القُلُوبُ الَّتِي في الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46]؛ فجعل العقل في القلب، ثمّ أخبر أنّه يُتغطّى على هذا العقل الذي في الصدر.

يقول الإمام الشوكاني[1](ت 1250هـ): "وأُسْنِدَ التعقُّلُ إلى القلوبِ لأنّها محلُّ العقلِ، كما أنَّ الآذان محلّ السمع"[2].

ويُستأنس لهذا بقول الفاروق عمر ﷺ عن ابن عبّاس ـ رضي الله عنهما ـ: "ابن عبّاس فتى الكهول، له لسانٌ سؤول، وقلبٌ عقول"[3].

"وإضافة العربِ الشيءَ إلى الشيءِ، إمّا لكونه هو هو، أو مكانَه. وليس القلبُ عقلاً بإجماع، لم يبقَ إلا أنّه محلُّ العقل، بإضافة الشيءِ إلى محلِّه. ومَنْ خَلَقَ العقلَ أعلمُ بمحلِّه: ﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14]"[4].

فالعقل محلُّه القلب، وهو نعمةٌ، وهِبَةٌ من الله، أعطاه عبادَه بلا عوَضٍ.

وهذه النعمة هي التي ترفع صاحبها إلى مستوى التكاليف الشرعيَّة الإلهيَّة، وتؤهّله لإدراكها وفهمها؛ فالعقل مناط التكليف.

يقول أبو الوفاء بن عقيل[5] (ت 513هـ) موضّحاً معنى التكليف: "وهو المطالبة بالفعل أو الاجتناب له، وذلك لازمٌ في الفرائض العامَّة؛ نحو التوحيد، والنبوَّة، والصلاة، وما جرى مجرى ذلك، لكنْ عاقلٍ، بالغٍ..."[6]. فالتكليف للعاقل.

ويقول الآمديّ[7] (ت 631هـ): "اتفق العقلاء على أنَّ شرطَ المكلَّف أن يكون عاقلاً، فاهماً للتكليف؛ لأنَّ التكليف خطابٌ، وخطابُ من لا عقلَ له ولا فهمَ مُحالٌ؛ كالجمادِ، والبهيمة"[8].

ويقول الطُّوفيّ[9] (ت 716هـ): "من شروط المكلَّف: العقلُ، وفهمُ الخطاب؛ أي: يكون عاقلاً،

---

(1) هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني. فقيه، مجتهد، عالم من كبار علماء اليمن. مات سنة 1250. (الزركلي، مرجع سابق، 6/ 298).

(2) الشوكاني، 1383هـ، 3/459.

(3) ابن عبد البر، 1398هـ، 2/352.

(4) ابن عقيل الحنبليّ، 1420هـ، 1/27.

(5) هو عليّ بن عقيل بن محمّد البغدادي الحنبليّ. من متكلّمي الحنابلة. مات سنة 513هـ. (الذهبي، السير، مصادر سابق، 19/ 443 ــ 451. الزركلي، مرجع سابق، 4/313).

(6) ابن عقيل، مصادر سابق، 1/68.

(7) علي بن أبي محمد بن سالم، أبو الحسن الآمديّ. أصوليّ، من رؤوس الأشعريّة. توفي سنة 631هـ. (الذهبي، السير، مصادر سابق، 22/364. والزركلي، مرجع سابق، 4/332).

(8) الآمديّ، 1388هـ، 1/150.

(9) هو سليمان بن عبد القويّ بن عبد الكريم الطوفيّ، أو الربيع الصرصريّ. من فقهاء الحنابلة. مات سنة 716هـ. (الزركلي، مرجع سابق، 3/127 ــ 128).

يفهمُ الخطابَ، ولا بُدَّ منهما جميعاً"[1].

فالمكلَّف لا بُدَّ أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب. ومن هنا لم يُكلَّف المجنون؛ "لأنَّ مقتضى التكليف: الطاعــة والامتثال. ولا يمكن إلا بقصد الامتثال. وشرط القصد: العلمُ بالمقصود، والفهمُ للتكليف؛ إذ مَــنْ لا يفهم، كيف يُقال له: افهَمْ، ومن لا يسمع، لا يُقال له: تكلَّم. وإن سَمِعَ ولم يفهم كالبهيمة، فهو كمن لا يسمع..."[2].

فالعقلُ هو الذي يرفع الإنسان إلى مستوى التكاليف الإلهيَّة.

وليس ثمَّة عقيدة تقوم على احترام العقل الإنسانيّ، وتكريمه، والاعتزاز به، والاعتماد عليه في فهم النصوص، كالعقيدة الإسلاميَّة.

بل إنَّ العقيدة الإسلامية تدعو العقلَ إلى تشغيل طاقاته، وتستثيره ليؤدِّي دورَه الذي خلقه الله من أجلــه، وتُنـــبِّهه ليتدبَّر، ويتفكَّر، وينظرَ، ويتأمَّل؛ مدلِّلةً بذلك على أنَّ الدعوةَ إلى الإيمان قامت على الإقناع العقليّ.

ويـــبدو هـــذا واضحاً في آيات كثيرة من كتاب الله الكريم، تكرَّرت عشرات المرَّات في السياق القــرآنِ، مَــدَحَ الله ﷻ مــن خلالها مسمَّى العقل، ورفع من شأنه[3]، من خلال توجيهه إلى النظر، والـــتفكر، والـــتدبُّر، والـــتأمُّل؛ مثل قوله ﷻ: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الـــبقرة: 73]، وقولــه ﷻ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]، وقوله ﷻ: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّـــنُ اللهُ لَكُمْ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [النور: 61]، وقوله ﷻ: ﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: 24]، وقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُم مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُـــونَ﴾ [الأنعام: 98]، وقوله ﷻ: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الأَلْبَابِ﴾ [ص: 29]، وقولـــه ﷻ: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]. وغير ذلك من الآيات التي لا يُمكن حصرها في مكانٍ واحدٍ.

وقـــد اعتـــنى الإسلامُ بالعقل؛ فأمر ﷻ بالمحافظة عليه، ونهى عن كلِّ ما يضرُّ به، أو يُعطِّلُ عَمَلَهُ.

فحـــرَّم ﷻ المسكرات والمُخدِّرات لما لها من أثرٍ سيِّئٍ على عقل الإنسان؛ فالخمرُ سُمِّيَتْ خمراً بسبب تخميرها العقلَ؛ أي سَترِه وتغطيتِه. يُقال: خمِّر إناءَك، إذا طُلِبَ منك أن تغطِّيه[4].

مـــن أجـــل ذا حـــرَّمها المولى ﷻ في قوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْـــسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ

---

[1] الطوفي، 1419هـ، 180/1.

[2] ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر، 1404هـ، 137/1.

[3] ابن تيمية، النبوات، 1405هـ، ص 93.

[4] الرازي، 1973م، ص 189.

وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: 90 ـ 91]. فالخمر في حال سترها للعقل تجعلُ متعاطيها أشبه بالسفيه الذي لا يُحسن التصرُّفَ، أو المجنون الذي لا يشعر بما يرتكب من جرائم تخلّ بالدين والشرف.

وأشدّ من الخمر في الفتك بالعقل: المخدّراتُ، التي تُزيلُ العقلَ، وتُفسدُ القلبَ، وتجعلُ متعاطيها يعيش في غيبوبةٍ دائمة، هارباً من واقعه.

من أجل ذا حرّمها الإسلامُ ـ كما حرّم الخمر ـ، لجامع السّكْر في الاثنين؛ فرسولنا ﷺ [نَهى عَنْ كُلّ مُسْكِرٍ ومُفَتِّرٍ][1]، وأخبر أنّ [ما أسكرَ كثيرُهُ، فقليلُهُ حرامٌ][2]، وأنّ [كل مسكرٍ خمرٌ، وكل خمرٍ حرامٌ][3].

وقد قاس ابنُ تيمية حكمَ قليل "الحشيش" على قليل "المسكر"، بجامع مُخامرة كلٍّ منهما للعقل، فقال: "وأمّا قليلُ الحشيشة المسكرة، فحرامٌ عند جماهير العلماء، كسائر القليل من المسكرات"[4].

والمخدّراتُ كلُّها مُسكرةٌ، والوعيد المترتّب على تعاطي الخمر، هو الوعيد المترتّب على تعاطي أنواع المخدّراتِ المختلفة؛ بجامع اشتراك الكلّ في إزالةِ العقلِ، ولعمومِ نهيه ﷺ عن كلِّ مُسكرٍ ومُفتِّرٍ.

فكلُّ ما جاء في وعيد شارب الخمرِ، يأتي في مستعمل شيءٍ من هذه المذكورات؛ "لاشتراكهما في إزالة العقلِ المقصود للشارع بقاؤه؛ لأنّه الآلةُ للفهمِ عن الله تعالى، وعن رسوله ﷺ، والمتميّز به الإنسانُ عن الحيوان، والوسيلةُ إلى إيثار الكمالات عن النقائص. فكان في تعاطي ما يُزيله وعيد الخمر"[5].

ولا ريب أنّ النهي عن هذه الأشياء المضرّة بالعقل، من أقوى الأدلّة على عناية الإسلام به، ومحافظته عليه.

وعلينا أن لا ننسى أنّ العقل واحدٌ من الضروريّات الخمس التي عني الإسلام ـ كسائر الشرائع ـ بحفظِها.

فالشريعة الإسلاميّة تدور أحكامها حول حماية خمسة أمور، هي أمّهات لكلّ الأحكام الفرعيّة، ويُسمّونها الضروريّات الخمس، وهي: حفظ الدين، حفظ النّفس، حفظ العقل، حفظ العرض، حفظ

---

(1) سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب في النهي عن المسكر. وأحمد في المسند 273/4.

(2) سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب في النهي عن المسكر. وسنن ابن ماجه، كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، مرجع سابق، 702/2، ح 3128، وصحيح ابن ماجه، 1408هـ، 245/2، ح 3393.

(3) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن. وكتاب الأدب، باب ما لا يستحيا من الحق، وكتاب الأحكام، باب أمر الوالي إذا وجّه أميرين إلى موضع. وصحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب بيان أنّ كل مسكر خمر.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصادر سابق، 254/34.

(5) الهيتمي، (د. ت)، 212/1.

المال.

وتتجلّى حماية الإسلام للعقل في[1]:

1 ــ تربيته على حُسْن المعرفة، والمنطق العلميّ، الفكر الاستدلاليّ، والمنهج التجريبيّ.

2 ــ النهـــي عن كلّ ما يضرّ به، أو يُعطّل وظيفته؛ كالنهي عن المسكرات والمفترات ــ كما مرّ ــ.

3 ــ الأمر بتغذيته بالعلوم النافعة، واستعماله في الخير.

4 ــ النهي عن الاعتداء عليه بأيّ نوعٍ من أنواع الاعتداء؛ كالضرب ونحوه.

ولقد جعل الإسلامُ الديةَ كاملةً في حقّ مَنْ ضَرَبَ آخر، فأذهب عقلَه.

يقول عبد الله[2] ابن الإمام أحمد بن حنبل ــ رحمهما الله ــ: "سمعتُ أبي يقول: في العقلِ ديةٌ؛ يعني إذا ضُرِبَ، فذَهَبَ عقلُه"[3]. وهذا لا خلاف فيه بين علماء المسلمين[4]؛ لأنّ العقل "أكبرُ المعاني قَــدْراً، وأعظَــمُ الحواس نفعا؛ فإنّ به يتميَّز من البهيمة، ويَعْرِف به حقائق المعلومات، ويهتدي إلى مصــالحه، ويتّقــي مــا يضــرُّه، ويدخــل به في التكليف. وهو شرطٌ في ثبوت الولايات، وصحّة التصرُّفات، وأداء العبادات، فكان بإيجاب الديةِ أحقّ من بقيّة الحواس"[5].

فأيّ تكريم أعظم من هذا التكريم!!.

المسألة الثالثة: مجالات العقل ومداركه في الإسلام:

مــن ســمات التكريم التي حظيَ بها العقل في الإسلام، تلك المجالات التي حُدِّدت له ليخوضَ فيها، حتّى لا يضلّ، ولا يزيغ، ولا يتخبَّط في الظلمات إذا ما نأى عنها، وخاض في غيرها.

والله ﷻ قد "جَعَلَ للعقولِ في إدراكها حدّاً تنتهي إليه لا تتعدّاهُ، ولم يَجْعَلْ لها سبيلاً إلى الإدراك في كلّ مطلوب"[6].

وعقول البشر يعتريها ما يعتري البشر من ضعفٍ، وعَجْزٍ، ونقصٍ.

وهــي مــتفاوتة، كما قال وَهبُ بنُ مُنَبِّه[7] (ت 110هــ): "كما تتفاضَلُ الشجرُ بالأثمارِ، كذلك

---

(1) النحلاوي، 1399هــ، ص 67.

(2) هــو عبد الله بن أحمد بن محمّد بن حنبل، أبو عبد الرحمن الشيباني. إمام، حافظ، ناقدٌ، محدّث بغداد. مات سنة تسعين ومائتين، عن سبع وسبعين سنة. (الخطيب البغدادي، مصدر سابق، 9/375 ــ 376. والذهبي، السير، مصدر سابق، 13/516 ــ 526).

(3) الإمام أحمد، المسائل برواية عبد الله، 1408هــ، ص 417.

(4) نصّ على ذلك الإمام ابن قدامة المقدسي في كتابه "المغني"؛ 1410هــ، 12/151.

(5) ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، 12/152.

(6) الشاطبي، 1405هــ، 2/318.

(7) ابن كامل، أبو عبد الله اليماني الصنعاني. تابعي ثقة. مات سنة عشر ومائة. (الذهبي، السير، مصدر سابق، 4/544).

تتفاضلُ النَّاس بالعقلِ"[1].

ويشـهد لـتفاوتها: قوله ﷺ للنِّساءِ: [ما رأيتُ من ناقصات عقلٍ ودينٍ أذْهَبَ للُبِّ الرَّجُلِ الحازمِ من إحداكُنَّ][2]؛ فقد دلَّ بمنطوقه على النقصان، وبمفهومه على الزيادة، وهو معنى التفاوت.

وكـذا الإجمـاع دلَّ على التفاوت؛ فـ"كلّ النَّاس يقولون: عقلُ فلان قليلٌ، وعقلُ فلان أكثرُ من عقـل فـلان، وفلانٌ غيرُ عاقلٍ. قيل: هذا كلُّه يُراد به أكثر استعمالاً وتدبُّراً وتفكراً من الآخرَ. قيل: فذلك التدبُّر والتفكر علامةٌ على كثرة العقل؛ إذ لو كان مثلَ الآخر، لما تفكَّر أكثر، ولا تدبَّر"[3].

وهذا التفاوتُ يتطرَّق إلى معاني العقل كلِّها، عدا المعنى الثاني؛ وهو العلومُ التي تُلازم الإنسان العـاقل؛ فتقع في نفسه ابتداءً، ولا تنفكّ عن ذاته؛ "فإنَّ مَنْ عَرَفَ أنَّ الاثنين أكثرُ من الواحد، عَرَفَ أيضاً استحالة كون الجسم في مكانين، وكون الشيء الواحد قديماً حادثاً.. إلخ"[4].

وهذا كلُّه يتساوى فيه بنو البشر.

وتفاوت العقول يدلّ على أنَّ لكلِّ واحدٍ منها حدّاً وغاية ــ في إدراك الأشياء ــ ينتهي إليه، ولا يتعدَّاه.

فالعقلُ لا يُدرِكُ كلَّ ما جاء به الرسول ﷺ، أو أخبر عنه؛ فمداركُهُ ليست شاملة.

ومـن أجـل ذا قال الإمام أحمد بن حنبل (ت 240هـ): "ليس في السنَّة قياسٌ، ولا يُضرب لها الأمثال، ولا تُدرك بالعقول"[5].

وقد عقَّب عليه ابن تيمية بقوله: "هذا قوله، وقول سائر أئمَّة المسلمين؛ فإنَّهم متفقون على أنَّ ما جاء به الرسول ﷺ لا تُدركه كلّ النَّاس بعقولهم، ولو أدركوه بعقولهم لاستغنوا عن الرسول"[6]، والله ﷻ يقول: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: 15].

والعلوم من حيث إدراك العقل لها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

1 ــ "**قسـم ضروريّ لا يمكن التشكيك فيه**؛ كعلم الإنسان بوجوده، وعلمه بأنّ الاثنين أكثر من الواحد، وأنَّ الضدَّين لا يجتمعان،.."[7].

2 ــ "**وقسـمٌ نظـريّ يُمكن العلم**، ويُمكن أن لا يُعلَم بِهِ؛ وهي النظريَّات. وذلك الممكنات التي

[1] ابن أبي الدنيا، مصدر سابق، ص 49.

[2] صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم. وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقصان الطاعات. واللفظ للبخاريّ.

[3] الكوذانيّ، 1406هـ، 55/1 ــ 56.

[4] الغزالي، مصدر سابق، ص 66.

[5] ابن أبي يعلى، (د. ت)، 24/1.

[6] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، 297/5.

[7] الشاطبي، مصدر سابق، 318/2.

تُعلم بواسطة، لا بأنفسها. إلاّ أن يُعْلَمَ بها إخبار"[1].

3 ـ "**وقسمٌ لا يعلمه البتة، إلاّ أن يُعْلَمَ به**، أوْ يُجْعَلَ له طريقٌ إلى العلم به. وذلك كعلم المغيَّبات عنه؛ كانت من قبيل ما يعتاد علم العبد به أولاً؛ كعلمه بما تحت رجليه، إلاّ أنّ مغيبه عنه تحت الأرض بمقدار شبرٍ؛ وعلمه بالبلد القاصي عنه، الذي لم يتقدَّم له به عهد. فضلاً عن علمه بما في السموات، وما في البحار، وما في الجنّة أو النار على التفصيل. فَعِلْمُهُ بما لم يُجعَل له عليه دليلٌ غيرُ ممكن"[2].

ويدخل في هذا القسم ـ الأخير ـ أغلبُ مسائل الاعتقاد؛ فلا تُعْلَمُ إلا عن طريق الخبر؛ إذ لا يُمكن للعقول أن تستقلّ بمعرفة هذه المسائل، لولا مجيء الوحي بها، وبأدلّتها العقليّة. وما على العقل إلا فهمُها وتدبّرها.

"وأيضاً فإنّ كثيراً من مسائل الاعتقاد ـ بعد معرفتها، والعلم بها عند العقول ـ لا تُدْرِكُ العقولُ حقيقتَها وكيفيّاتها"[3].

ومن الأمثلة على ذلك:

1 ـ **الروح**، التي ليست من مدارك العقل؛ لذلك لمّا سألت يهودُ رسولَ الله ﷺ عنها، لم يُبيِّنْ له ماهيَّتها، بل قال: هي من أمرِ ربّي:

فقد أخرج الإمامان البخاريّ ومسلمٌ في صحيحيهما[4] أنَّ اليهودَ مرّوا برسول الله ﷺ، وهو متكئ على عَسِيبٍ، فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروحِ، فسألوه. فأمسك رسول الله ﷺ. فلم يردّ عليهم شيئاً، حتّى نزل عليه الوحي: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الإسراء: 85].

فهذه الروح التي تُوجد فينا، والتي توصف بصفات متعدِّدة، منها: الوجود، والحياة، والقدرة، والسمع، والبصر، والصعود، والنزل، وغير ذلك. وهي مخلوقةٌ، ومع ذلك فالعقول قاصرةٌ عن معرفة كيفيّتها، وتحديدها؛ لأنّهم لم يُشاهدوا لها نظيراً، كما قال ابن تيمية: "والناس لمّا لم يشهدوا لها نظيراً، عَسُرَ عليهم التعبير عن حقيقتها"[5].

2 ـ **أمّا عن صفات الله** ﷻ، فللعقل دورٌ في تفهُّم معانيها؛ لأنّا "بعقولنا نَعتَبِرُ الغائبَ بالشاهد، فتبقى في أذهاننا قضايا عامّة كليّة، ثمّ إذا خوطِبْنا بوصفِ ما غاب عنّا، لم نفهمْ ما قِيلَ لنا إلا

---

(1) الشاطبي، مصدر سابق، 319/2.

(2) الشاطبي، مصدر سابق، 318/2 ـ 319.

(3) ابن حسن، مرجع سابق، 178/1.

(4) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب: ﴿ويسألونك عن الروح﴾. وصحيح مسلم، كتاب صفات المنافقين، باب سؤال اليهود النبيّ ﷺ عن الروح.

(5) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، 1408هـ، ص 202.

بمعرفة المشهود لنا"[1].

وأمّـا حقيقةُ الصفات وكيفيَاتُها: فلا يُدركها العقل، مع أنّه لا يحيلها؛ إذ كيف يُدركُ ما يفتقرُ إلى تصوّره.

ونحـن لا نعلـم كيفيّة صفات ربّنا ﷻ؛ "إذ العلمُ بكيفيّة الصفة يستلزم العلم بكيفيّة الموصوف، وهو فرعٌ له، وتابعٌ له. فكيف تطالبني بالعلم بكيفيّة سمعه، وبصره وتكليمه، واستوائه، وأنت لا تعلم كيفـيّة ذاتـه!. وإذا كنـت تقرّ بأنّ له ذاتاً حقيقيّة ثابتةً في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يُماثلهـا شـيء؛ فسـمعه، وبصره، وكلامه، ونزوله، واستواؤه ثابتٌ في نفس الأمر، وهو متّصفٌ بصفات الكمال التي لا يُشابهه فيها سمعُ المخلوقين وبصرهم، وكلامهم، ونزولهم، واستواؤهم"[2].

لذلـك لمّـا جاء رجلٌ إلى الإمام مالك بن أنس ﷺ؛ إمام دار الهجرة، فقال له: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَـرْشِ اسْـتَوَى﴾ [طه: 5]، كيف استوى؟ أطرَقَ الإمام مالكٌ برأسه، وعلَتْهُ الرُّحَضاءُ[3]، ثمّ رَفَعَ رأسَـهُ، وقـال: ﴿الرَّحْمَـنُ عَلَـى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كما وَصَفَ نفسَه، فلا يُقالُ: كيفَ، و"كيفَ" عنه مرفوعٌ، وقال للسائل: أنت صاحبُ بدعة، وطلبَ من أصحابه أن يُخرجوه من مجلسه[4].

فسببُ إنكار الإمام مالك ــ رحمه الله ــ على السائل، كونه أراد أن يخوض بعقله، ما ليس في متناول عقله؛ وهو إدراك كيفيّة الصفة؛ لأنّ الربَّ ﷻ لا يُحيط به علماً أحدٌ من خلْقه.

3 ــ وكذلـك ما أخبر الله ﷻ عنه من أمور الآخرة؛ كالجنّة ونعيمها، والنّار وجحيمها، وغير ذلك من المغيَّبات، ليس من مدارك العقل، ولا في متناوله، مع أنّ العقل يُقرّ بها، ولا يُحيلها.

ولـنأخذ على ذلك مثالاً بنعيم الجنّة؛ فالله ﷻ أخبرنا عمّا في الجنّة من المخلوقات؛ "من أصناف المطـاعم، والمشـارب، والمناكح، والمساكن؛ فأخبرنا أنّ فيها لبناً، وعسلاً، وخمراً، وماء، ولحماً، وفاكهـة، وحريـراً، وذهباً، وفضّة، وحوراً، وقصوراً، وقد قال ابن عبّاس ــ رضي الله عنهما ــ: ليس في الدنيا شيءٌ ممّا في الجنّة، إلاّ الأسماء[5]"[6].

أمّـا الكيفيّة، فمختلفة، ولا طاقة للعقل في إدراك كيفيّة هذا النعيم المقيم، الذي أعدّه الله للمتّقين، مع أنّ وجودَه لا يتعارض معه بحال.

"ونحـنُ إذا تدبّـرنا عامّـة ما جاء في أمر الدين؛ ــ من ذكر صفات الله ﷻ، وما تُعُبِّدَ النّاس باعتقاده، وكذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم، ونقلوه عن سلفهم، إلى أن أسندوه إلى رسول

---

(1) ابن تيمية، شرح حديث النزول، 1414هـ، ص 104.

(2) ابن تيمية، الرسالة التدمريّة، 1405هـ، ص 44 ــ 45.

(3) الرّحَضاءُ: عرقٌ يغسل الجلدَ لكثرته. (الزبيديّ، 1306هـ، 32/5).

(4) البيهقي، 1413هـ، 304/2 ــ 305، ح 86. ووصف الإمام الذهبي في كتابه "العلو"، 1388هـ، ص 103 "هذا الإسناد بأنّه صحيح، وقال: "هذا ثابتٌ عن مالكٍ".

(5) أثر ابن عباس أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره، مصدر سابق، 210/1.

(6) ابن تيمية، الرسالة التدمريّة، مصدر سابق، ص 46.

الله ﷺ؛ من ذكر عذاب القبر، وسؤال الملكين، والحوض، والميزان، والصراط، وصفات الجنّة، وصفات النّار، وتخليد الفريقين فيهما — أمورٌ لا تُدرَكُ حقائقها بعقولنا، وإنّما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها. فإذا سمعنا شيئاً من أمور الدين، وعقلناه، وفهمناه، فلله الحمد في ذلك والشكر، ومنه التوفيق. وما لم يمكنّا إدراكه وفهمه، ولم تبلغه عقولنا آمنّا به وصدّقنا.."[1].

وهذا راجعٌ إلى أنّ نصوص الكتاب والسُّنّة لا تتعارض مع العقل الصريح.

يقول ابن تيمية: "فيأخذ المسلمونَ جميعَ دينهم — من الاعتقادات، والعبادات، وغير ذلك — من كتاب الله، وسنّة رسوله، وما اتفق عليه سلف الأمّة وأئمتها. وليس ذلك مخالفاً للعقل الصريح؛ فإنّ ما خالف العقل الصريح فهو باطلٌ.

وليس في الكتاب والسنّة والإجماع باطل. ولكن فيه ألفاظ قد لا يفهمها بعضُ النّاس، أو يفهمون منها معنى باطلاً، فالآفةُ منهم، لا من الكتاب والسُّنّة"[2].

وإذا كان كذلك، فإنّ العقلَ مُطالَبٌ بالتسليم للنصّ الشرعيّ الصريح، ولو لم يفهمه، أو يُدرِكِ الحكمةَ التي فيه؛ لأنّ الشارع نصَّ على كلِّ ما يَعْصِمُ من المهالك نصّاً قاطعاً للعذر، فلا حجّة لأحد بعد بيانه، كما ذكر ابن تيمية (ت 728) مستدلاً على ذلك بآيات كثيرة، منها[3]: قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمَاً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: 115]، وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾ [المائدة: 3].

وقول أبي ذر الغفاري ﷺ: "لقد تركنا رسول الله ﷺ، وما يَتَقلّبُ في السماء طائرٌ، إلا ذكرنا منه علماً"[4]، وقول سلمان الفارسي ﷺ حين قيل له: قد علّمكم نبيُّكم كلَّ شيءٍ حتّى الخِراءة[5]؟: "أجَلْ؛ لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بولٍ، أو نستنجي باليمين، أو أن نستنجيَ بأقلَ من ثلاثة أحجارٍ، أو أن نستنجيَ برجيعٍ أو بعظمٍ"[6].

فهل يُعقل أن يُعلمهم ﷺ هذه الأمور، ويُهمل ما كان أعظم منها؟!

والجواب لا. وفي هذا دليلٌ على أنّه ﷺ ترك أمّته على مثل البيضاء، فوجب الامتثال لأمره، والانقياد لحكمه.

وعلينا أن لا ننسى أنّ أوّلَ ذنب عُصِيَ الله ﷻ به، كان سببه عدم الامتثال لأمر الله ﷻ؛ وذلك حين أمر الله ﷻ إبليسَ بالسُّجودِ لآدم ﷺ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ﴾

---

[1] السيوطي، 1366هـ، ص 182.
[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 490/11.
[3] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، 73/1 — 74.
[4] أخرجه الإمام أحمد في مسنده 210/5، ح 21429، مسند "أبي ذر الغفاري".
[5] أي: حتّى آداب قضاء الحاجة؛ كما هو واضحٌ من تفسير سلمان ﷺ.
[6] صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب الاستطابة.

[البقرة: 24، الإسراء: 61، الكهف: 50، طه: 116]، لم يمتثل الأمر؛ فكان أوّل مَنْ قاس[1]، إذ ركَنَ إلى عقله، فلم يهده إلى السبب الذي لأجله يسجد الفاضل للمفضول ـ على حسب ظنه ـ، فعصى، فعُوقِب: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: 12، وأيضاً ص: 76].

وهذه أوّل شبهة وَقَعَتْ في الخليقة؛ كما قال الشهرستاني[2] (ت 548هـ): "اعلم أنَّ أوّل شبهة وقعت في الخليقة: شبهةُ إبليسَ لعنه الله، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النصّ، واختياره الهوى في معارضة الأمر واستكباره بالمادة التي خلق منها؛ وهي النارُ، على مادة آدم عليه السلام؛ وهي الطين"[3].

فما أخبرنا عنه الله ﷻ في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ، آمنَّا به وصدَّقْناه، وما سكَتَ عقولنا في البحث عن كيفيّته، أو تكلف ما لا يُقدَرُ عليه؛ لأنَّ عقول البشر لا تستقلّ بمعرفة أصول الدين على سبيل التفصيل، لعَجْزِها وقصورها، ولو كانت تستقلّ بمعرفة ذلك، لما أرسلَ الله الرُّسلَ، وأنزل الكتبَ.

يقول السفاريني[4] (ت 8811 هـ): "لو كانت العقولُ مستقلّةً بمعرفة الحقِّ وأحكامه، لكانت الحجّةُ قائمةً على الناس قبل بَعْث الرّسل، وإنزال الكتب. واللازم باطلٌ بالنصّ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: 15]، فكذا الملزوم"[5].

لكن ليس النفي على إطلاقه، بل نقولُ: لا تستقلُّ العقولُ على سبيلِ التفصيل. أمّا على سبيل الإجمالِ؛ فإنَّ الله ﷻ فطرَ الخلقَ علَى مِلّة التوحيد:

يقول ابن تيمية: ".. الله سبحانه فوق مخلوقاته، عالٍ عليها؛ قد فَطَرَ الله على ذلك العجائز، والأعراب، والصبيان في الكُتّاب، كما فطرهم على الإقرار بالخالق تعالى... والرُّسُل بُعِثُوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بتحويلِ الفطرة وتغييرها"[6].

والله ﷻ قد وَهَبَ عباده عقولاً يهتدون بها إلى الحق. والوصول إلى الحقّ يمكن من طريقين؛ طريق الوحي، وطريق التجربة التي تجمع بين الحسّ والعقل.

وقد أشار القرآن الكريم في غير ما آية إلى الطريقة الثانية، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 109].

"فبالسير في الأرض تتكوّنُ الصور الحسيّة لآثار السابقين؛ من خراب الديار، ودروس العمّار،

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 6/300.
(2) هو محمّد بن عبد الكريم، أحد أئمة الأشعريّة. له تصانيف، منها: الملل والنحل، ونهاية الإقدام.
(3) الشهرستاني، 1977، ص 14.
(4) هو محمّد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي. شيخ، إمام، صاحب التآليف الكثيرة، ولد بقرية "سفارين" من قرى "نابلس" سنة 1114هـ، وتوفي سنة 1188هـ. (الزركلي، مرجع سابق، 6/240).
(5) السفاريني، 1405هـ، 1/105.
(6) ابن تيمية، الجواب الفاصل، مجلة البحوث الإسلامية، ع 29، ص 303 ـ 305.

بعد أن كـانوا أكثر قوّةً وجمعاً. وهذا هو عطاءُ الحسّ، ثمَّ تأتي مهمّة العقل، وذلك بالنظر في هذا العطـاء الحسّـي؛ فيفحصــه مرتّباً له، ورابطاً لأجزائه بعضها ببعض؛ يقيس الغائب على الشاهد، ويُلحـق الشـيءَ بنظـيره، والفرعَ بأصله، والملزوم بلازمه، إلى غير ذلك من الأعمال العقليّة، ثمّ يخرج بالنتيجة؛ وهي صلاح الدار الآخرة، وتقديمها على الدار الفانية"[1]

وهكـذا تبدأ معطياتِ الحسّ تردُ على العقل عبر رسله ــ السمع، والبصر، ونحوهما ــ، ويبدأ العقل بأداء دوره في التفكّر فيها، إلى أن ينتهي إلى نتيجة تهديه إلى الحقّ.

وبهــذا يتّضــح أنَّ الشريعة الإسلاميّة لم تُهمِل العقلَ، ولم تلغِ دورَه، ولم تأمرْ أتباعَها بتعطيلِه وعدمِ تشغيلِه، كما فعلت باقي الديانات المحرّفة، التي كانت تأمرُ أتباعَها بالتسليمِ الأعمى.

فالحمدُ لله الذي هدانا لهذا الدين، وجعلَنا من أمّة محمّد سيّد الأنبياء والمرسلين. وصلى الله على نبيّنا محمّدٍ، وعلى آله وأصحابِه أجمعين.

□

فهرس المصادر والمراجع :

(1) ــ الآمدي، عليّ بن أبي علي بن محمد، (1388هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، (د. ن).

(2) ــ الإمــام أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل، (1413هــ ــ 1993م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: المكتب الإسلاميّ.

(3) ــ الإمــام أحمــد، أحمــد بن محمد بن حنبل، (1408هـ ــ 1988م)، مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه عبد الله، بيروت: المكتب الإسلاميّ.

(4) ــ الأصفهاني، عبد الله بن محمد، (1408هـ)، الذريعة، القاهرة: مكتبة التوعية الإسلاميّة.

(5) ــ الألبانــي، محمد ناصر الدين، (1408هـ ــ 1988م)، صحيح سنن الترمذي، الرياض: مكتبة التربية العربي لدول الخليج.

(6) ــ الألبانــي، محمد ناصر الدين، (1409هـ ــ 1989م)، صحيح سنن أبي داود، الرياض: مكتبة التربية العربي لدول الخليج.

(7) ــ الألبانــي، محمد ناصر الدين، (1408هـ ــ 1988م)، صحيح سنن ابن ماجه، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج.

(8) ــ امرؤ القيس، (1403هـ ــ 1983م)، ديوان امرئ القيس، بيروت: دار الكتب العلميّة.

(9) ــ أنيس، إبراهيم أنيس، ورفاقه، (1392هـ ــ 1972م)، المعجم الوسيط، بيروت: مؤسسة الرسالة.

(10) ــ البخاري، محمد بن إسماعيل، (1400هـ)، الجامع الصحيح "صحيح البخاري"، القاهرة: المطبعة السلفيّة.

(11) ــ البغدادي، الخطيب، (د. ت)، تاريخ بغداد، بيروت: دار الكتاب العربي.

[1] ابن حسن، مرجع سابق، 165/1.

(12) ــ البيهقي، أحمد بن الحسين، (1413هـ ــ 1993م)، كتاب الأسماء والصفات، جدة: مكتبة السوادي.

(13) ــ الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، (1398هـ ــ 1978م)، الجامع الصحيح، المعروف بـ"سنن الترمذي"، القاهرة: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي.

(14) ــ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1408هـ ــ 1998م)، بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

(15) ــ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1408هـ ــ 1987م)، تفسير سورة الإخلاص، القاهرة: دار الريان للتراث.

(16) ــ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1410)، الجواب الفاصل بتمييز الحقّ من الباطل، الرياض: ضمن مجلة البحوث الإسلاميّة، ع 29، ص 279 ــ 313.

(17) ــ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1399هـ ــ 1979م)، درء تعارض العقل والنقل، الرياض: جامعة الإمام محمّد بن سعود.

(18) ــ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1405هـ ــ 1985م)، الرسالة التدمرية، الرياض: شركة العبيكان.

(19) ــ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1414هـ ــ 1993م)، شرح حديث النزول، الرياض: دار العاصمة.

(20) ــ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1404هـ)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة.

(21) ــ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (1405هـ ــ 1985م)، النبوات، بيروت: دار الكتب العلمية.

(22) ــ الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، (1403هـ ــ 1983م)، الصحاح، (د. ت).

(23) ــ ابن حجر، أحمد بن علي، (1406هـ)، تقريب التهذيب، حلب: دار الرشيد.

(24) ــ الحربي، ابراهيم بن إسحاق، (1405 ــ 1985م)، غريب الحديث، جدة: دار المدني.

(25) ــ ابن حسن، عثمان بن علي، (1412هـ ــ 1992م)، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنّة والجماعة، الرياض: مكتبة الرشد.

(26) ــ ابن خلكان، أحمد بن محمد، (د. ت)، وفيات الأعيان، بيروت: مطبعة الغريب.

(27) ــ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، (1388هـ ــ 1969م)، سنن أبي داود، بيروت: دار الكتب العلميّة.

(28) ــ ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد بن عبيد، (1409هـ ــ 1989م)، كتاب العقل وفضله، الرياض: دار الراية.

(29) ــ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، (1402هـ ــ 1982م)، سير أعلام النبلاء، بيروت: مؤسسة الرسالة.

(30) ــ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، (1388هـ ــ 1968م)، العلوّ للعليّ الغفّار، بيروت: دار الفكر.

(31) ــ الرازي، محمد بن أبي بكر، (1973م)، مختار الصحاح، القاهرة: دار المعارف.

(32) ــ الزبيدي، محمد مرتضى، (1306هـ)، تاج العروس وجواهر القاموس، بيروت: مكتبة الحياة. مصور عن ط1 بمطبعة الخيرية الجمالية بالقاهرة.

(33) ــ الزركلي، خير الدين، (1984م)، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين.

(34) ــ الزمخشري، محمود بن عمر، (1409هـ ــ 1989م)، أساس البلاغة، بيروت: دار الفكر.

(35) ــ السفاريني، محمد بن أحمد، (1405هـ ــ 1985م)، لوامع الأنوار البهيّة وسواطع الأسرار الأثريّة، الرياض: مكتبة أسامة.

(36) ــ السلمي، أبو عبد الرحمن، (1380هـ)، طبقات الصوفيّة، القاهرة: مطابع الشعب.

(37) ــ السيوطي، جلال الدين، (1366هـ ــ 1947م)، صوان المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام، بيروت: دار الكتب العلميّة.

(38) ــ الشاطبي، ابراهيم بن موسى، (1405هـ ــ

1985م)، الاعتصام، بيروت: دار المعرفة.

(39) ــ الشهرستاني، محمد عبد الكريم، (1977م)، الملل والنحل، بيروت: دار الفكر.

(40) ــ الشوكاني، محمد بن علي، (1383هـ ــ 1964م)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، القاهرة: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي.

(41) ــ الطبري، محمد بن جرير، (1412هـ ــ 1992م)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، المسمّى "تفسير الطبري"، بيروت: دار الكتب العلميّة.

(42) ــ الطوفيّ، سليمان بن عبد القوي، (1419هـ ــ 1998م)، شرح مختصر الروضة، الرياض: توزيع وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدعوة والإرشاد.

(43) ــ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (1398هـ ــ 1978م)، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، بيروت: دار الفكر.

(44) ــ ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، (1404هـ ــ 1983م)، العقد الفريد، بيروت: دار الكتب العلميّة.

(45) ــ ابن عقيل، علي بن عقيل، (1420هـ ــ 1999م)، الواضح في أصول الفقه، بيروت: مؤسسة الرسالة.

(46) ــ الغزالي، محمد بن محمد، (1406هـ ــ 1986م)، شرف العقل وماهيته، بيروت: دار الكتب العلميّة.

(47) ــ ابن فارس، أحمد بن فارس، (390هـ)، اللفيف في معركة كلّ معنى لطيف، القاهرة: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي.

(48) ــ ابن فارس، أحمد بن فارس، (389هـ)، معجم مقاييس اللغة، القاهرة: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي.

(49) ــ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، (1403هـ ــ 1983م)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، بيروت: المكتبة العلميّة.

(50) ــ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، (1407هـ ــ 1987م)، القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة.

(51) ــ ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، (1404هـ ــ 1984م)، روضة الناظر وجنّة المناظر، مع شرحها نزهة الخاطر العاطر، الرياض: مكتبة المعارف.

(52) ــ ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، (1406هـ ــ 1986م)، المغني، القاهرة: دار هجر.

(53) ــ الكلوذاني، محفوظ بن أحمد، (1406هـ ــ 1985م)، التمهيد في أصول الفقه، مكة المكرمة: جامعة أم القرى "مركز البحث العلمي".

(54) ــ الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، (1407هـ ــ 1987م)، أدب الدنيا والدين، مكة المكرمة: دار الباز للنشر والتوزيع.

(55) ــ المحاسبي، الحارث بن أسد، (1406هـ ــ 1986م)، شرف العقل وماهيته، بيروت: دار الكتب العلميّة.

(56) ــ مسلم بن الحجاج النيسابوري، (1374هـ ــ 1954م)، صحيح مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

(57) ــ النابغة الذبياني، زياد بن معاوية، (1405هـ ــ 1984م)، ديوان النابغة، بيروت: دار الكتب العلميّة.

(58) ــ النحلاوي، عبد الرحمن، (1399هـ ــ 1979م)، أصول التربية الإسلاميّة وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، دمشق: دار الفكر.

(59) ــ الهيتمي، ابن حجر، (د. ت)، الزواجر عن اقتراف الكبائر، القاهرة: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي.

(60) ــ ابن أبي يعلى الحنبلي، (د. ت)، طبقات الحنابلة، بيروت: دار المعرفة.

□□□

هذا المخطوط هو:
"الدعوات والفصول" للواحدي
وليس " تحفة الظرفا وفاكهة اللطفا"، للثعالبي

د.عادل فريجات(*)

***من** بين مخطوطات عارف حكمت، في المدينة المنورة، مخطوط ذكره عمر رضا كحالة في كتابه "المنتخب من مخطوطات المدينة المنورة"(1) وسماه "تحفة الظرفا وفاكهة اللطفا"، وعزاه لأبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (429 هـ). وقال عن عدد صفحاته 103 صفحات، وهو نسخة مضبوطة بالشكل. وهذه المعلومات، جلها مغلوط ومضلل. وقد انحدر إليها الغلط والتضليل، وخاصة في عنوان المخطوط واسم مؤلفه، من السيد (محمد سعيد مولوي)، وهو باحث سوري معاصر، كتب بخط يده، وعلى صفحة الغلاف الأولى غير الأصلية، وبخط مغاير لخط المخطوطة، ودون أي دليل، العبارات التالية:*

كتاب في المحاضرات والمحاورات، هذا كتاب تحفة الظرفا وفاكهة اللطفا، لأبي منصور الثعالبي، وقد اكتشفتُ اسمَهُ وحقيقتَه وصورته"

ثم وُقعَ اسمه وهو (محمد سعيد مولوي)، كما ذكرنا من قبل.

وكذلك وجدت هذا الخطأ يمتد إلى مكتبة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض، فقد طلبت معلومات عن هذه المخطوطة، حين قمت بزيارة إلى هذا المركز، في نيسان من العام 2004. وإذا بالقيّم على مخطوطات هذا المركز يزودني بالمعلومات التي سطرها عمر رضا كحالة، والمذكورة من قبل، مع ذكر لبداية المخطوط ونهايته، وتصحيح لعدد أوراقه فهي (104) وليست (103)، وتحديد لتاريخ النسخ بالقرن التاسع الهجري، واسم الناسخ، وهو إبراهيم غلام الله المارديني، وذكر لعدد الأسطر في كل صفحة، وهو 15 سطراً. مع إشارة إلى أن النسخة

(*) باحث من سورية.

(1) المنتخب... دمشق، 1973، ص 69.

كاملة، وإن كانت بعض العبارات فيها غير واضحة، وعليها أختام وقف في أولها وآخرها باسم أحمد عارف حكمت. ويوجد على الصفحة الأولى أيضاً إشارات إلى مَنْ تَمَلّكه، فقد دخل في نوبة العبد... أحمد بن يوسف، وانتظم في عقد الفقير الخاطئ والساهي محمد الشهير شابي (كذا) حُفَّ باللطف الإلهي. وهناك ختمان لا يمكن قراءة ما كتب عليهما، إضافة إلى دوائر دُوّن في إحداها نمرة 702، ودائرة دوّن عليها 797، وعبارة بخط مغاير لخطوط العبارات السابقة تقول: مِنْ كُتُب الدواوين، ثم إشارة مآلها: نمرة 679.

وقد جذبني عنوان هذه المخطوطة منذ سنوات، فطلبتُ الحصول على صورة ورقية عن (الفيلم) الدقيق الخاص به، والموجود في مكتبة الأسد الوطنية، فأُجِبْتُ لطلبي، وشرعت في نسخ المخطوطة تمهيداً لتحقيقها، ونشرها. وفي أثناء النسخ، وبعده، اكتشفتُ أن نسبتها إلى الثعالبي خطأ محض، كما شككت في عنوانها، لأن محتوياتها لا تدخل في باب الظرف والظرفاء، ولا تختص بسننه التي ذكرها أبو الطيب الوشاء (325 هـ) في كتابه "الظرف والظرفاء"، إذ يقول: "اعلمْ أن عماد الظرف عند الظرفاء وأهل المعرفة والأدباء: حفظ الجوار، والأنفة من العار، وطلب السلامة من الأوزار، والوفاء للذمار". ويضيف في موضع آخر: "وأخبرني أحمد بن عبيد قال: قال الأصمعي وابن الأعرابي: لا يكون الظرف إلا في اللسان". وفي موضع ثالث: "وقال بعض المشيخة: الظريف الذي قد تأدب وأخذ من كل العلوم، فصار وعاء لها، فهو ظرف". وفي موضع رابع قال بعض الأدباء: "الظرف ظلف النفس ورقة الطبع وصدق اللهجة وكتمان السر"[1]. ونصوص كتابنا، الذي نتحدث عنه، لا تدخل في إطار هذه التعريفات، إلا عرضاً، ولماماً، وإنْ كان للثعالبي كتب أخرى تقترب في موضوعاتها من اللطف واللطفاء، والظرف والظرفاء، كما سنرى. ونظراً لما تقدم، أحجمت عن نشر هذه المخطوطة فترة طويلة من الزمن.

والحقيقة أن السبب في نفيي عزو تأليف هذا الكتاب للثعالبي، يعتمد على أدلة خارجية، وأدلة داخلية، وفيما يلي بسط لذلك:

آ. الأدلة الخارجية:

لقد راجعت ما كتبه فؤاد سزكين عن آثار الثعالبي المطبوعة والمخطوطة، فلم أعثر بينها على كتاب بعنوان "تحفة الظرفا وفاكهة اللطفا"[2]. وكذلك راجعت القائمة التي أدرجها (صادق النقوي) وهو محقق كتاب " خاص الخاص" للثعالبي، وهي أكمل قائمة لمؤلفات الثعالبي، فلم أعثر على كتاب للثعالبي بعنوان " تحفة الظرفا وفاكهة اللطفا". وقائمة النقوي تربو على قائمة حبيب الراوي وابتسام مرهون الصفار، الواردة في مقدمة تحقيقهما لكتاب الثعالبي" تحفة الوزراء" البالغة مئة كتاب وكتاباً. وتزيد كثيراً على قائمة عبد الفتاح الحلو المثبتة في مقدمة تحقيقه لكتاب الثعالبي: "التمثيل

---

(1) الظرف والظرفاء، بيروت 1985 ص 112 و113.

(2) تاريخ التراث العربي، الرياض مج 8 ج 1 و2 ص 430 و443.

والمحاضرة".

ثم إنني طالعت ما نشره الدكتور (شاكر الفحام) من ترجمة للثعالبي، في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق[1]، وقد نقله عن كتاب "الوافي بالوفيات"، للصفدي، فلم أقع بين كتب الثعالبي المذكورة في ذاك الموضع، والبالغة (67) كتاباً، على كتاب بعنوان "تحفة الظرفا وفاكهة اللطفا"، وإن كانت تحوي عناوين قريبة من العنوان الموضوع لمخطوطتنا التي نتحدث عنها، مثل: الظرائف واللطائف، ولطائف الظرفاء، والملح والطرف. وقد نبّه الدكتور (الفحام) إلى أن من عادة الثعالبي أن يعيد تأليف كتبه، ويختار لها أسماء جديدة، فكتابه "فقه اللغة" هو ذاته "سر الأدب في مجاري كلام العرب"، وكذلك فإن كتابه "نسيم السحر"، هو جزء مقتطع من كتابه "فقه اللغة"[2].

ومما ينسب إلى الثعالبي، مخطوط بعنوان "الشكوى والعتاب" (من مخطوطات دار الكتب المصرية ـ رقم 1973). وقد ضلّل هذا العنوان كلاً من (كارل بروكلمان) و(جرجي زيدان) فنسباه إلى الثعالبي. وحين نهضت الدكتورة (إلهام عبد الوهاب المفتي) لتحقيق هذا المخطوط، حررت نسبته، وكشفت حقيقته، فإذا هو قطعة من كتاب "ربيع الأبرار"، للزمخشري، وليس "الشكوى والعتاب" للثعالبي[3].

وكذلك عزي للثعالبي كتاب بعنوان: "المنتخب في محاسن أشعار العرب". وأصله المخطوط في مكتبة المتحف البريطاني. وبعد أن فحصه ومحصه الدكتور الباحث (عادل سليمان جمال) اكتشف أنه ليس للثعالبي. وكان سبب الخطأ في نسبته إليه، هو أن أحد مالكي المخطوطة المعنية كتب على هامشها عبارة تقول: "صاحب اليتيمة أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي توفي 429 هـ". وكان غرض هذا المالك أن يحدد مؤلف كتاب "اليتيمة"، لا أن يذكر اسم مصنف كتاب "المنتخب"، الذي أخرجه الدكتور (جمال) في القاهرة في العام 1994. وقد أوهم هذا بعضهم فنسبوا الكتاب، خطأً إلى الثعالبي. وقد كان لهذا المحقق أدلته المقنعة في نفي تلك النسبة بسطها في مقدمة التحقيق.

ووقعت على إشارة إلى كتاب للثعالبي، بعنوان "تحفة الأرواح وموائد السرور والأفراح" وردت في كتاب إسماعيل باشا البغدادي "إيضاح المكنون عن أسامي الكتب والفنون"[4].

ولكن عنوان هذا الكتاب مختلف عن عنوان كتابنا، ولا علاقة له بمضمونه كما سنرى. كذلك حصلت من معهد المخطوطات العربية بالقاهرة على صورة لكتاب للثعالبي، عنوانه: "التحف والأنوار"، وطالعته، فوجدته مقطوع الصلة بالمخطوط الذي نتحدث عنه.

ولم أغفل عن أنّ الباحث في مؤلفات الثعالبي، ومخطوطات كتبه، يقع على كثير من الخلط في

---

(1) مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، مج 61 ج 3 ص 443 ـ 465.
(2) المرجع السابق مج 61 ج 3 ص 450.
(3) انظر مقدمة كتاب الشكوى والعتاب، لإلهام المفتي، الكويت 2000.
(4) إيضاح المكنون، للبغدادي ص 240.

نسبتها إليه، وإلى غيره من المؤلفين، فقد وهم (لويس شيخو) عندما نشر كتاباً بعنوان "مكارم الأخلاق" في بيروت في العام 1900ونسبه إلى الثعالبي. وهو في حقيقة الأمر، للأهوازي المتوفى سنة 428 هـ. والمعروف أن كتاب "الفرائد والقلائد"، المطبوع على هامش كتاب الثعالبي "نثر النظم" في القاهرة العام 1327 هـ قد نسب، غلطاً، إلى الثعالبي. وهو للأهوازي المذكور سابقاً.

وورد في مجلة (المورد) البغدادية[1]، أن الثعالبي ينقل في كتابه "سحر البلاغة وسر البراعة" (23) نصاً عن أبي الحسين محمد بن الحسن الأهوازي، وكلها موجودة في كتاب "الفرائد والقلائد"، للأهوازي نفسه. وهذا يشير إلى مقدار الخلط الذي وقع في بعض الكتب المنسوبة إلى الثعالبي. وهاهنا يبرز السؤالان الأساسيان، وهما: من هو مؤلف المخطوط الذي نتحدث عنه؟ وإن لم يكن عنوانه "تحفة الظرفا وفاكهة اللطفا" فما هو عنوانه الحقيقي؟

والجواب الذي نطلقه، أن الكتاب الذي نتحدث عنه الموصوف سابقاً، هو: كتاب "الدعوات والفصول". ومؤلفه هو: الواحدي علي بن أحمد، المتوفى في العام (468 هـ). وهذا ينقلنا إلى الأدلة الداخلية على مزاعمنا السابقة.

ب ـ الأدلة الداخلية:

ومن هذه الأدلة ما يدفع نسبته إلى الثعالبي من جديد، ومنها ما يقدم نوافذ للبحث عن اسم مؤلفه الحقيقي.

فمن الأدلة الأولى أن مؤلف الكتاب يقول: "قرأتُ على الشيخ أبي منصور الثعلبي (والصواب الثعالبي) قوله:

هُنِّئتَ هذا العيدَ يا من غدتْ ... أيامُهُ في الحُسْنِ أعيادا

فلا تزلْ ترفلُ في نعمةٍ ... تأتيكَ أزواجاً وأفرادا[2]

وكذلك يعزو شعراً لأبي منصور الثعالبي، وهنا لا يخطئ الناسخ، فيرسمه على الصواب (الثعالبي)، وهو قوله:

صحَّتْ بصحتكَ المكارمُ والعُلى ... وتباشرتْ بكَ مهجةُ الإسلامِ

فلنشكرنَّ الله جَلَّ جلالُهُ ... مدَّ الكلام وطاقةَ الأقلامِ[3]

ويقول المؤلف: "وأنشدني أبو منصور الثعلبي (والصواب الثعالبي) في تهنئة الأمير محمود:

---

[1] مجلة المورد، بغداد مج 21 ج 1 ص 47.

[2] مخطوطنا ورقة (50 ب).

[3] مخطوطنا ورقة (61 ب).

نــثرتْ علــيكَ ســعودَها الأفــلاكُ وعنــتْ لعــزةِ وجهــكَ الأمــلاكُ

زُوِّجْـتَ بالدنــيا لأنَّــكَ كفؤهــا فاســعدْ بهــا وليهــنكَ الإمــلاكُ

فــالأرضُ دارُك والــورى لــكَ أعْبُدٌ والــبدرُ نَعْلُــكَ والســماكُ شــراكُ[1]

ودفعــاً للبس قد يقع بين الثعلبي، والثعالبي، فإننا نشير إلى أن هذه الأبيات الثلاثة قد وردت في ديوان الثعالبي[2].

ومما استشهد به المؤلف: "... قول الشيخ أبي منصور الثعالبي:

أوْفَــى علــى شــرفِ الزمانِ بمجدِهِ واللهُ يصــرفُ عــنهُ عيــنَ كمالِــهِ"[3]

ويضــيف المؤلــف في الورقة ذاتها "وله.."، أي للثعالبي، ويسوق هنا أربعة أبيات على الراء، منها بيتان جاءا في ديوان الثعالبي[4].

وذِكْــرُ كنــية الشاعر في عزو الأبيات السابقة جميعها، وهي أبو منصور، ينفي كونها للثعلبي (أبي اسحق) المتوفى في العام 427 هــ. وهذا الأخير هو أستاذ الواحدي، الذي لازمه زمناً طويلاً، كما أن الثعالبي كان شيخاً من شيوخ مؤلف هذا المخطوط، كما يصرح هو بذلك.

وكــل ما تقدم يعني أن مؤلف المخطوط، الذي نتكلم عنه، ليس الثعالبي أبا منصور، إذ لا يعقل أن يقــول الثعالبــي عن نفسه "وأنشدني الثعالبي" أو أن يقول: "قرأت على الشيخ أبي منصور". وقد كــان من عادة الثعالبي حين يسوق بعض أشعاره، في كتبه، أن يقول: "وقال بعض أهل العصر" أو "قال مؤلف الكتاب".

وكل ما قاله السيد (مولوي)، من مزاعم سابقة، فيه نظر، والدليل فيما يأتي مباشرة:

ذكرنا من قبل أن في المخطوط، الذي نعنى به، صوى عامة، ونصوصاً محددة، تشير إلى زمن مؤلفه، وتعين على معرفة صاحبه. ومن تلك الصوى، سماعه عن الثعالبي (429 هــ) أولاً، وثانياً: إن الأعلام الذي نقل عنهم المؤلف نصوصاً معينة، سواء كانت نثراً أم شعراً، لا تتجاوز وفاة أكثرهم حداثة، العام 460 هــ. وقد عرفت ذلك بعد أن فهرستُ أولئك الأعلام، وعرفت سني وفياتهم. ثم إن المؤلف يقول: "أنشدني الحسن بن أبي الطيب الباخرزي لنفسه:

إذا شئت أن لا تبتلي بالدمامل فعن كل شيء مفسد للدمامل[5]

---

(1) مخطوطنا ورقة (68 ب).
(2) ديوان الثعالبي، تحقيق محمود الجادر ص 100.
(3) مخطوطنا ورقة (98أ).
(4) انظر ديوان الثعالبي ص 67.
(5) مخطوطنا ـــ ورقة (62 أ).

والحسن الباخرزي المذكور هنا، هو والد علي الباخرزي أبي الحسن (أو أبي القاسم) مؤلف كتاب: "دمية القصر وعصرة أهل العصر"، وقد توفي في العام (427 هـ). أما ابنه علي فقد توفي في العام (467هـ).

ويقول المؤلف أيضاً: "سمعتُ عبد الصمد بن علي الطبري يقول للإمام الموفق رحمه الله عند فَصْدِه: "فَصَدْتَ، فصِدْتَ العافية"[1].

وجاء في معجم الأدباء لياقوت الحموي[2] أن الشيخ علي بن الحسن الباخرزي والكندري كانا في مجلس الإفادة من الإمام الموفق النيسابوري، في السنة أربع وثلاثين وأربعمائة. ولما كان الشيخ الكندري، وهو أبو نصر منصور بن محمد، قد توفي في العام (459هـ)[3]، أي قبل وفاة الباخرزي بثماني سنوات، فهذا يعني أن صاحبَ مخطوطنا، الذي سمع عبد الصمد بن علي الطبري، والإمام الموفق، الذي التقاه الكندري، وحضر مجلسه، كان من رجال القرن الخامس الهجري. يضاف إلى ذلك سماعه عن الشيخ أبي منصور الثعالبي، المتوفى في العام (429هـ). وبناء عليه، فإن المؤلف هو من تلاميذ الثعالبي، ومن رجال القرن الخامس الهجري يقيناً.

ولكن النافذة الأقوى، التي نفذنا منها إلى معرفة اسم مؤلف الكتاب، جاءت من خلال قصيدة للمؤلف وردت في المخطوط، فهو يقول: "ومن جيِّد ما قُلْتُهُ نظماً في هذا الباب قولي":

1 ــ أيا قادماً مِنْ مصرَ أهلاً ومرحباً	بقيتَ على الأيامِ ما هبَّتِ الصَبا
2 ــ لعمري لقدْ أحيا قدومك مُدْنفاً	بُحبِّكَ صَبّاً في هواكَ مُعذَّبا
3 ــ يظلُّ أسيرَ الوجدِ نهبَ صَبابةٍ	ويمسي على جمرِ الغضا مُتقلّبا
4 ــ وكمْ فاضَ من عيني لبعدكَ أدْمعٌ	حكى غزرها جُودُ الربيعِ وصيِّبا
5 ــ وعاد النهارُ الطلْقُ أسودَ مظلماً	وعاد سنا الإصباحِ بعدكَ غيْهبا
6 ــ وأقسم لو أبصرتَ طرفي باكياً	لشاهدْتَ دمعاً بالدماءِ مُخضَّبا
7 ــ مسالك لهوٍ سدَّها الوجدُ والجوى	وروض سرور عادَ بعدكَ مُجْدِبا
8 ــ فداؤك روحي يا ابنَ أكرمِ والدٍ	ويا من فؤادي غير حُبِّيْه قد أبى
9 ــ عليكَ دليلٌ للنجابةِ ماثلٌ	وإنّ أباً أنتَ ابنُهُ بكَ أنجبا

(1) مخطوطنا ــ ورقة (62أ).

(2) معجم الأدباء، تحقيق عباس 1685/4.

(3) دمية القصر، للباخرزي، تحقيق العاني 1381/2.

10 ــ ولا زِلْتَ تسمو في معاليكَ دائباً إلـى أنْ تُـرَى في بُعْدِ مجدكَ كوكبا[1]

وقد صار جلُّ وكْدِي، أن أعثر على القصيدة، أو على بعضٍ منها، وقد عُزيت لقائلٍ بعينه. فإنْ وقعتُ على ذلك، عرفتُ أن مؤلف الكتاب، هو قائل القصيدة البائية، التي ساق منها عشرة أبيات في كتابه، الذي بقي عنوانه مجهولاً، قبل اكتشافي، الذي سعيت إليه، ووقعت عليه.

وهكـذا ضاقت الدائرة شيئاً فشيئاً، وبدأ اسم المؤلف يتبرقع، ولكنه لم يسفر. ففي القرن الخامس الهجري شعراء ومصنفون كثيرون جداً جداً. ومن حسن الحظ أن بعض معاصريهم قد ترجموا لهم، مثل الثعالبي في كتابيه: يتيمة الدهر، وتتمة اليتيمة، والباخرزي في: دمية القصر وعصرة أهل العصر. وهما كتابان وصلا إلينا، وطبعا في زماننا. ومثل الحسن بن المظفر (442هـ) في كتابه ذيل تتمة اليتيمة، والبيهقي في كتابه وشاح الدمية. وهما كتابان لم يصلا إلينا كاملين زدْ على ذلك ما صنفه الأسلاف في كتب التراجم والرجال، وهو كثير كثير، يكاد لا يقع تحت حصر. وبعضه نقل عن كتب ضاعت، ولم تصل إلينا.

والحقيقة أنني بعد أن تفحصت كتاب يتيمة الدهر للثعالبي، وخرجت بنتيجة سلبية، ركزت اهتمامي على كتاب دمية القصر للباخرزي، فطالعتُهُ صفحةً صفحةً، ولا أقول كلمةً كلمةً. وكانت عيني على الأشعار التي يسوقها الباخرزي لمن يترجم لهم. ومرت ترجمة الواحدي في هذا الكتاب[2]، وذُكرت له هناك أشعار، ولكنها لم تكن تمت بصلة للقصيدة البائية السابقة المذكورة في كتابنا. لكن، والحق يقال، استنتجت أن بعض الكتب، عند معاينتها وتمحيصها، لغرض من الأغراض، تصدر ذبذبات خاصة ينبغي على الباحث أن يلتقطها. ومن هذه الذبذبات أن كثيرين من ترجم لهم الباخرزي، مدحوا الوزير السلجوقي (نظام الملك) المتوفى (485هـ). فافترضت أن يكون مؤلف الكتاب، الذي مازال مجهولاً لدي، قد امتدح هذا الوزير، مثله مثل معاصريه. فاتجهت في فجر يومٍ ما إلى اكتشاف ما ذكره ياقوت الحموي عن (نظام الملك) في جميع صفحات كتابه "معجم الأدباء"، فوجدته يذكره في عشرين موضعاً. وهنا بزغ الفجر، وانجلت الظلمة، وشعرت بنشوة الاكتشاف، إذ عرفت اسم مؤلف المخطوط. فقد وجدت ياقوت يقول في معجم الأدباء في معرض ترجمته للواحدي علي بن أحمد بن محمد بن علي: "وقعد للإفادة والتدريس، وتخرج به طائفة من الأئمة، سمعوا منه وقرأوا عليه، وبلغوا محل الإفادة، وعاش ملحوظاً من النظام وأخيه بعين الإعزاز والإكرام، وكان حقيقاً بكل احترام وإكرام". ويضيف ياقوت في الترجمة ذاتها: "ذكره الحسن بن المظفر النيسابوري، فقال: أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري هو الذي قيل فيه:

قد جمع العالم في واحد عالمنا المعروف بالواحد[3]

---

(1) مخطوطنا ورقة (5 ب) ورقة (6أ).

(2) دمية القصر 25812 ــ 259.

(3) معجم الأدباء 4/ 1661.

ويتابع ياقوت ترجمته للواحدي فيقول: "قال: ومن غرر شعره:

1 ــ أيــا قادماً من طوسَ أهلاً ومرحباً	بقيــتَ علــى الأيــام مــا هبّــت الصَّــبا
2 ــ لعمــري لئــن أحــيا قدومُكَ مُدْنفاً	بحــبِّكَ صَــبّاً فــي هــواكَ مُعذَّبــا
3 ــ يظــل أسـير الوجـدِ نهبَ صبابةٍ	ويمشــي علــى جمــر الغضــا مُتَقلّبــا
4 ــ فكـمْ زفـرةٍ قد هجتها لو زفرتها	علــى ســدّ ذي القرنيــن أمســى مُذوبًا
5 ــ وكـمْ لوعـةٍ قاسـيتُ يومَ تركتَني	ألاحــظ مــنك الــبدرَ حيــن تغيّــبا
6 ــ وعــاد الــنهارُ الطلْق اسودَ مظلماً	وعــادَ ســنا الإصــباحِ بعــدَكَ غَيْهــبا
7 ــ وأصـبحَ حُسْنُ الصبرِ عني ظاعنًا	وحــدّد نحــوي البيــنُ نابــاً ومخلــبا
8ــ فأقسـمُ لـو أبصـرتَ طرفي باكياً	لشــاهدتَ دمعــاً بالدمــاءِ مُخَضّــبا
9 ــ مســالكُ لهو سدّها الوجدُ والجوى	وروض ســرور عــادَ بعــدك مُجْدبــا
10 ــ فـداؤك روحي يا ابنَ أكرمِ والدٍ	ويــا مــن فــؤادي غـيرَ حُبّيْهِ قد أبى[1]

وواضــح هنا أن الأبيات: 1 و2 و3 و6 و7 و8 في قصيدة مخطوطتنا، غير المعزوة لشخص بعيــنه، قد وردت في قصيدة معجم الأدباء، معزوة للواحدي. وهذا دليل قوي، وبرهان ساطع، على أن صــاحب القصــيدتين واحد، وهو في الوقت نفسه مصنف المخطوطة التي نفحص شأنها، وهو: الواحدي علي بن محمد، المتوفى في العام (468 هـ).

ولا يجــوز أن تحول الخلافات الطفيفة في رواية الأبيات الستة، المشتركة بين القصيدتين، دون وصــولنا إلى النتيجة التي وصلنا إليها. فهذا شأن كثير الشيوع في روايات الشعر العربي القديم. وقد كانــت بعــض روايــات المخطوط أفضل أحياناً، وكانت بعض روايات معجم الأدباء أفضل أحياناً أخــرى. والــراجح لدينا أن يكون المخاطب في البيت الأول قادماً من (طوس)، وليس من (مصر). كمــا نــرجح أن يكــون المخاطب في هذا البيت هو (نظام الملك) ــ الوزير السلجوقي الذي عاش الواحــدي فــي كنفه "ملحوظاً بعين الإعزاز والإكرام، وحقيقاً بكل احترام وعظام". ومرجحات ذلك، سـياق الــنص الذي وردت فيه ترجمة الواحدي، وكون نظام الملك من (طوس). وكان بين طوس ونيسابور عشرة فراسخ، كما يقول ياقوت الحموي[2].

وقدومــه مــن (طوس) إلى نيسابور، أكثر توقعاً، وأقوى احتمالاً، من قدومه من (مصر) إلى

---

[1] معجم الأدباء 4/ 1661.

[2] انظر معجم البلدان (طوس).

نيسابور. ثم إن (نظام الملك) كان وزير السلطان ألب أرسلان لعشرين عاماً، وكانت أيامه دولة أهل العلم. وقد توفي في السنة (485 هـ). وهو من أولياء نعمة الواحدي. والواحدي من أصحاب الحظوة لديه. ولا غرابة في أن يرحّب به الواحدي، ويمتدحه، حين يأتي من (طوس) إلى (نيسابور) حيث يقيم الواحدي. ويدعم هذه الترجيحات حاشية سطرها ناسخ المخطوطات، أو غيره، بموازاة البيت الأول من القصيدة البائية تقول: (طوس). وفوقها كلمة (صح). وهي بديل كلمة (مصر).

وقد أبعد اكتشافي هذا، الافتراض الذي تصورته، بداية، لعنوان الكتاب، ولاسم مؤلفه، وهو: كتاب "جونة الند" للأديب أبي يوسف يعقوب بن أحمد الكردي النيسابوري 474 هـ). وهو المختص بكتب شيخه الثعالبي، والمأخوذ عليه فرط عنايته بها[1]. ولكني عرفت، فيما بعد، أن "جونة الند" كتاب في الاختيارات الشعرية[2]

والكتاب الذي بين يدي يحوي شعراً ونثراً معاً. كما استبعد هذا الاكتشاف أن يكون واحداً من كتب أبي عامر الجرجاني (كان حياً سنة 458هـ) وهي: سلوة الغرباء، وقلائد الأشراف، وعروق الذهب[3]. أو أحد كتب الزوزني (492 هـ)، وهو من أصحاب الباخرزي... الخ.

وسهل علي، بعد معرفة صاحب مخطوطتي، أن أعرف عنوانها. فكتب الواحدي معروفة مشهورة. منها ما هو مطبوع، ومنها ما هو مخطوط. وكتابنا هذا هو أحد كتب الواحدي المخطوطة التي ظُلمت زمناً ونسخته هذه نسخة فريدة لا ثانية لها، في حدود علمي. ولكنها لحسن الحظ، لم تفتقد. وقد قطعنا بأن عنوانها هو "الدعوات والفصول"، لأنه لا يوجد أي كتاب للواحدي، ينطبق عنوانه على مضمون مخطوطتنا، مثل كتابه هذا "الدعوات والفصول".

وعلى الرغم من كون ناسخ مخطوطتنا، قد وقع في أخطاء كثيرة في نسخها، جهلاً وسهواً، وتصرف في بعض المواضع فيها، دونما سند أو رواية أو دراية، وأن بعض المعاصرين قد جنى عليها، فها هي ذي تبعث حية من جديد، وتقدم إضافة معرفية للمهتمين بآثار الواحدي خاصة، وكنوز التراث عامة.

والحقيقة أن ما أصاب هذه المخطوطة، في رحلتها التي استمرت ستمئة عام، وهو فقدان الورقة الأولى فيها، التي تحمل العنوان واسم المصنف، هو ذاته ما أصاب مخطوطة لأسامة بن منقذ عنوانها "المنازل والديار". ولكن مع الفارق، فالأخيرة لم ينتحل لها عنوان. في حين أقحم على المخطوطة الأولى عنوان ليس لها، فعقّدَ أمرَها. ولما عاين (كراتشكوفسكي) مخطوطة ابن منقذ، ومحص مقدمتها، عرف اسمها، واسم مؤلفها، الذي كان قد أشار إلى زلزال ضخم خرب ديار ذويه في منطقة شيزر في العام (1157م). فربط (كراتشكوفسكي) بين تاريخ وقوع ذاك الزلزال، وتاريخ حياة ابن منقذ، إضافة إلى مرتكزات أخرى، وانتهى إلى أن اسم مخطوطه القابع في إحدى خزائن

---

(1) انظر دمية القصر (4 العاني) 2 / 473.
(2) انظر معجم الأدباء 2166/5 ـ 2167.
(3) انظر معجم الأدباء 2166/5 ـ 2167.

مدينة (لينينغراد) في روسيا، هو "المنازل والديار"[1]. ولكن كراتشكوفسكي، اعترف بموضوعية وأمانة، أنه اعتمد في اكتشافه هذا على إشارة، سبق إليها قبل مئة عام من إنجازه السابق، وهي إشارة (فرين) إلى أن هناك مؤلفاً بخط أسامة بن منقذ هو كتاب المنازل والديار مخزون مع مخطوطات المتحف الآسيوي، في لينينغراد، المعروفة سابقاً باسم (سان بطرسبورغ). وقد افتقدنا نحن مثل هذه الإشارة في عملنا هذا، بل وقفنا على إشارة مضللة ومناقضة، تخطئ في اسم المخطوط، وفي اسم مؤلفه.

ولو عدنا إلى مخطوطتنا، نزيح عنها بعض أسداف الظلمة المحيطة بها، أمكننا أن نستنتج، ترجيحاً، مما نقله ياقوت الحموي في ترجمة الواحدي، عن الحسن بن المظفر النيسابوري من معلومات، التاريخ الذي ألف فيه الواحدي كتابه "الدعوات والفصول". فياقوت ينقل نص القصيدة التي كانت مفتاح الأبواب الموصدة دون حقيقة المخطوطة، عن أحد كتب الحسن بن المظفر النيسابوري. والراجح أنه ينقلها عن كتاب هذا الأديب المعروف بـ "ذيل تتمة اليتيمة". ولما كان الحسن بن المظفر قد مات في السنة (442هـ)[2] فإن كتاب "الدعوات والفصول" الذي حوى هذه القصيدة المفتاح، يكون مؤلفاً قبل العام (442هـ). ويقوي هذا الترجيح، الشبه القوي بين تقديم الواحدي لقصيدته، ونصه: "ومن جيد ما قلته نظماً" وتقديم الحسن بن المظفر للقصيدة ذاتها، ونصه: "ومن غرر شعره"[3].

وقد ذكر هذا الكتاب للواحدي ياقوت الحموي في معجم الأدباء وسماه هناك "الدعوات والمحصول". ولكن المحقق المرحوم إحسان عباس أشار في الحاشية الخامسة من الصفحة ذاتها إلى أن (المحصول) في (ك): هي (الفصول). و(ك) عند عباس، هي رمز لـ (كوبريللي). أي أن العنوان الوارد في مخطوطة كوبريللي لمعجم الأدباء، هو "الدعوات والفصول". ونحن ملنا إلى ذلك، لأن الكتاب الذي بين أيدينا قائم على الدعوات المتباينة والفصول المتنوعة. وعنوانه في مخطوطة كوبريللي، أليَق ما يكون بمضمونه، ولهذا اعتمدناه.

وقد ذكر كتابنا هذا بعنوان: "الدعوات" فقط. وهو اختصار شائع لأسماء الكتب القديمة، في مصادر متعددة، فهو "الدعوات" في سير أعلام النبلاء[4] للذهبي (748هـ)، وطبقات الشافعية[5] لابن قاضي شهبة (851 هـ) وطبقات المفسرين[6] للداودي (945هـ)، وكشف الظنون[7] لحاجي

---

[1] انظر قصة هذا المخطوط في كتاب كراتشكوفسكي مع المخطوطات العربية ص ص 103 ـ 109.

[2] انظر معجم الأدباء 3/ 1016.

[3] معجم الأدباء 4/ 1661.

[4] سير أعلام النبلاء 18/341.

[5] طبقات الشافعية 1/278.

[6] طبقات المفسّرين 1/387.

[7] كشف الظنون 1417.

خليفة (1067 هـ)، وشذرات الذهب[1] لابن العماد الحنبلي (1089هـ).

ولا غرابة في أن يؤلف الواحدي كتاباً بعنوان "الدعوات". فهو حين فعل ذلك، جرى على ما جرى عليه سابقوه ولاحقوه. فقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون كتباً، عنوان كل منها "الدعوات" ونسبها إلى كل من: الحسين بن إسماعيل المحاملي (330هـ)، والطبراني (360 هـ)، والإمام جعفر بن محمد المستغفري الشافعي (432هـ)، والإمام البيهقي (458هـ)، وأبي دواد الحافظ، وشمس الأئمة الحلواني[2]. وثمة فصول (للأدعية) وردت في كتب أدبية كثيرة، مثل: كتاب زهر الآداب للقيرواني، ومحاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء للراغب الأصفهاني، والتذكرة الحمدونية، لابن حمدون... الخ.

وكتاب الدعاء (الدعوات) للمحاملي وصل إلينا، وطبع في مكتبة ابن تيمية، وكذلك طبع كتاب الطبراني "الدعاء" في دار الكتب العلمية ببيروت. ومن كتب الأدعية المطبوعة: الدعوات المستجابة لأبي حامد الغزالي (ط ـ مكتبة القرآن)، والدعوات المستجابة لابن القيم الجوزية (ط ـ مكتبة التراث)، وسهام الإصابة في الدعوات المستجابة (ط ـ دار البشير). وثمة إشارة إلى مخطوطة أخرى بعنوان "أدعية مختارة" لأحمد بن محمد بن محرز (516) في فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية[3].

وبعد، فما هو منهج هذا الكتاب، وما هي أهم مزاياه؟

إن كتاب الواحدي هذا "الدعوات والفصول" من كتب الأدب العامة التي شاع تأليفها بدءاً من القرن الثالث الهجري، كعيون الأخبار لابن قتيبة (276هـ)، والعقد الفريد لابن عبد ربه (322 هـ) وروضة العقلاء ونزهة الفضلاء لأبي حاتم البستي (354)، وتحفة الوزراء للثعالبي، وسر البلاغة وسحر البراعة المنسوب إلى الثعالبي (429 هـ)، وأدب الدنيا والدين للماوردي (450هـ)، ومحاضرات الأدباء للراغب الأصبهاني (502 هـ)، ولباب الآداب لأسامة بن منقذ (584). والتذكرة الحمدونية لابن حمدون (562هـ) وطرف الأصحاب وتحف الأحباب لليافعي (768هـ)، والمستطرف للأبشيهي (854 هـ)، والمحاضرات والمحاورات للسيوطي (911هـ).

والطابع العام لهذه الكتب، مع تفاوت فيما بينها، هو التعويل على أركان الثقافة العربية، تمتح منها، وتستشهد بنصوصها. وأركان الثقافة العربية، عامة، هي: القرآن الكريم، والحديث الشريف، والشعر العربي القديم، والمأثور من أقوال الحكماء والكتاب. ولما كان الواحدي، قد عرف بأنه مُفسِّر للقرآن وعالم بالحديث، فقد غلب على كتابه الاستشهاد بآيات من القرآن، ونصوص من الحديث الشريف. ولكنه لم يهمل الشعر القديم، ولا نثر الكتاب الذين سبقوه، أو عاصروه.

فالواحدي مثلاً تحت عنوان (فصول التهنئة بالعيد، وما تختص به من الأدعية) يقول: "قال

---

(1) شذرات الذهب 291/5.

(2) انظر كشف الظنون 1417.

(3) فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الجامع ق 1 ص 201 ـ 202.

أنس: قدم النبي (ﷺ) المدينة، ولهم يومان من السنة، فقال النبي (ﷺ): قدمت عليكم، ولكم يومان تلعبون فيهما. وإن الله أبدلكم بهما خيراً منهما: يوم الفطر ويوم النحر"[1].

ويسوق بعد ذلك ما كتبه أبو الفرج بن هندو مما يناسب المقام. وينشد بعد ذلك أبياتاً في هذا المعنى للصابي، كقوله:

عيد إليك بما نحب يعود   بطوالع أوقاتهن سعود

متباريات كل طالع ساعة   يوفى على ما قبله ويزيد

قد صمت شهر الصوم بالنسك الذي   هو منك معروف له معهود

ويضيف: "وقرأت على الشيخ أبي منصور الثعالبي قوله:

قدم العيد صاحباً مودوداً   ومضى الصوم صاحباً محموداً

ويلي ذلك فصل يختص بالأضحى، فيه شرح لمعنى الأضحاة والتضحية. وحديث شريف يناسب المقام، ثم ألفاظ صالحة للتهنئة بهذا العيد.

وتحت عنوان "فصول الأدعية" يذكر ما يلي: فصل في فضاء الدعاء، ويستشهد هنا بالآية الكريمة "ادعوني، استجب لكم"[2]. ويأتي بفصل من كلام البلغاء في الدعاء، ومن أولئك البلغاء: أبو بكر الخوارزمي، والشيخ أبو بكر القهستناني. ثم يسوق بعد ذلك أبياتاً في الأدعية، منها قول البحتري:

كان له الله حيث كان، ولا   أخلاه من عزه ومن نعمه

حاجاتنا أن تطول مدته   وسؤلنا أنْ يعاذ من عدمه

ويعقبها بأبيات أخرى، في المعنى ذاته، لكل من أبي فراس الحمداني، وابن المعتز، وعلي بن حسن الكاتب... الخ.

ومن الجدير ذكره أن أهمية هذا الكتاب تكمن في احتوائه على نصوص شعرية ونثرية لا توجد في غيره من كتب الأدب، في حدود علمي. ومنها نصوص شعرية لكل من: أبي منصور الثعالبي، وابن المعتز، والصاحب بن عباد، وابن الرومي، وكشاجم، وأبي الفضل الميكالي... الخ. ومنها نصوص نثرية لكل من: القاضي منصور بن أبي منصور الأزدي، وبديع الزمان الهمذاني، وأبي العلاء حسول، وأبي إسحق الصابي، والصاحب بن عباد، وابن هندو، وأبي بكر القهستاني... الخ. والملاحظ أيضاً أن ظاهرة السجع قد شاعت في ثنايا النصوص النثرية الواردة في هذا الكتاب. وهي

---

(1) مخطوطنا ـ ورقة (49 أ).
(2) مخطوطنا ـ ورقة (99 ب).

ظاهـرة طبعت الكثير من كتب الأدب التي ألفها علماء من القرنين الرابع والخامس الهجريين أمثال الصاحب بن عباد في كتابه "الفصول" وبديع الزمان الهمذاني في "مقاماته"، وابن العميد فيما أثر عنه مـن نـثر، والثعالبي في كثير من كتبه... ومن أمثلة ذلك ما ساقه الواحدي في فصل "التهنئة بتعليم الولـد الأدب" ونصه: "الأدب أشرف مكسب، وأفضل منتسب، وأقوى سبب إلى أشرف رتب، وأرفع علـم لأصـحابه، وأزينه لأربابه، وأعلاه لصاحبه إلى معالي الأمور، ورفع محله فوق الجمهور. به يـتقرّب إلـى الأكابر، ويرام صعود المنابر. يسمو بصاحبه فوق النظراء، ويطرّق له مجالس السادة الكبراء، والملوك والأمراء، ويحظّيه عند الكتّاب والوزراء"[1].

* * * *

وعلـى الرغم من أن الواحدي معروف للكثيرين من المعنيين التراث؛ وأعلامه، فلابد من تقديم تعريفٍ وافٍ به، وبكتبه التي تركها.

الواحدي:

تـرجم للواحدي مجموعة كبيرة من العلماء، بدءاً من معاصريه: الحسن بن المظفر النيسابوري في "ذيل تتمة اليتيمة"، والباخرزي في "دمية القصر". وانتهاءً بمعاصرينا مثل: الزركلي في "الأعلام" وكـارل بركلمان في "تاريخ الأدب العربي"[2]، وعمر رضا كحالة في "معجم المؤلفين"[3]. ومروراً بعـبد الغافر (529هـ) في السياق[4] والقفطي (624هـ) في إنباه الرواة على أنباء النحاة[5]وياقوت الحمـوي (626 هـ) في معجم الأدباء[6]، وابن خلكان (681 هـ) في وفيات الأعيان[7]، والذهبي (748 هـ) في سير أعلام النبلاء[8]، واليافعي (768هـ) في مرآة الجنان وعبرة اليقظان[9]، وابن قاضـي شهبة (851 هـ) في طبقات الشافعية[10] وابن تغردي بردي (874هـ) في النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة[11]، والسيوطي (911هـ) في بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة[12]،

---

(1) مخطوطنا ـــ ورقة (44أ).
(2) تاريخ الأدب العربي ق 4 ج 7 ص 200 ـــ 202.
(3) معجم المؤلفين 26/7 ـــ 27.
(4) المنتخب من السياق للصريفيني ص 85.
(5) إنباء الرواة 223/2.
(6) معجم الأدباء 659/4 ؟.
(7) وفيات الأعيان 303/3 ـــ 304.
(8) سير أعلام النبلاء 339/18 ـــ 342.
(9) مرآة الجنان 74/3.
(10) طبقات الشافعية 264/1.
(11) النجوم الزاهرة 105/5.
(12) بغية الوعاة 145/2.

وابن العماد الحنبلي (1089 هـ) في شذرات الذهب[1]، وعلماء آخر كثرين.

وتناولت المعلومات المتصلة به اسمه وكتبه وأسرته ومولده ومكان عيشه وعلمه وشيوخه وتلاميذه ومؤلفاته.

فقد ولد الإمام العلامة أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن متويه الواحدي النيسابوري الشافعي في السنة 398 هـ في نيسابور ونشأ بها. وحددنا هذه السنة تاريخاً لمولده، لأن الذهبي يقول في أحداث السنة (468 هـ): وفيها مات الواحدي، وكان من أبناء السبعين[2]. وأصل الواحدي من ساوة، وساوة بين الري وهمدان. وأهله من التجار. وعرف بـ (الواحدي) نسبة إلى جده الواحد بن مهرة[3]. (أما اسم جده (متويه) فيشير إلى أصوله المسيحية الآرامية الإيرانية ـ كما يقول (بروكلمان)[4]. وكان للواحدي أخ يدعى عبد الرحمن، توفي في العام 487 هـ. أما أبو الحسن علي بن أحمد، فثمة ما يشبه الإجماع على أنه توفي في العام 468هـ. وهناك من يمد في عمره عاماً آخر، فيجعل وفاته في العام 469 هـ. يقول الذهبي: "مات بنيسابور في جمادى الآخرة سنة ثمان وستين وأربع مئة، وقد شاخ"[5]).

وكان الواحدي متعدد جوانب المعرفة، فهو مفسر ومحدث ونحوي ولغوي وأديب وشاعر، وأستاذ عصره وواحد دهره. و"قد أنفق صباه وأيام شبابه في التحصيل، فأتقن الأصول على الأئمة، وطاف على أعلام الأمة، فتلمذ لأبي الفضل العروضي الأديب، وقرأ النحو على أبي الحسن الضرير القهندزي، وسافر في طلب الفوائد، ولازم مجلس الثعلبي في التفسير، وأدرك الزيادي وأكثر عن أصحاب الأصم"[6]. وذكر الحسن بن المظفر النيسابوري أن الواحدي هو من قيل فيه:

قد جُمع العالَمُ في واحدٍ عالمِنا المعروفِ بالواحدي

ووصفه القفطي بأنه أستاذ عصره في النحو والتفسير [7]ـ. وقال عنه ابن خلكان: "كان أستاذ عصره في النحو والتفسير، ورزق السعادة في تصانيفه، وأجمع الناس على حسنها[8]. وقال عنه ابن قاضي شهبة: إنه كان فقيهاً وإماماً في النحو واللغة، وإمام عصره في التفسير[9]. ووصفه الذهبي بـ "إنه إمام علم التأويل[10]. ونعته ابن العماد الحنبلي بـ: أنه أحد من برع في العلم، وكان شافعي

(1) شذرات الذهب 291/5.
(2) العبر في خبر من غبر 324/2.
(3) وفيات الأعيان 303/3.
(4) تاريخ الأدب العربي 807/4.
(5) سير أعلام النبلاء 342/18.
(6) معجم الأدباء 1956/4 ـ 1660.
(7) إنباه الرواة 223/2.
(8) وفيات الأعيان 303/3.
(9) طبقات الشافعية 277/1.
(10) سير أعلام النبلاء 339/18.

المذهب.. ورأساً في اللغة العربية[1].

وانـتقل الواحـدي، بعـد أن حفـظ كتاب الله، في كتّاب أبي عمر بن الموفق، إلى معاهد العلم الأخـرى، فدرس في دار السنة بنيسابور، وهي مدرسة الحديث التي أنشأها الإمام أبو بكر بن اسحق الصيفي النيسابوري في السنة (342 هـ). وأخذ العلم في هذه المدرسة عن أبي بكر الحيري، وذكر ذلـك في كتابه "أسباب النزول". ولكن الواحدي سافر كثيراً في طلب العلم، وبلغ شيوخه في ميادين الحديـث والفقـه والتفسير والقراءات واللغة والنحو وغيرها، حداً جعله يحجم عن استقصائهم خشية الإملال[2]. والمعروف أن الواحدي قد مارس القريض. وهناك أبيات له وردت في بعض المصادر. ومـنها قصـيدته البائية، التي هدتنا إلى كشف سر المخطوطة، التي نتحدث عنها. بيد أن أعظم علم شـهر بـه الواحـدي كان علم التفسير، إذ لا يوجد مفسر، غير الواحدي، فسر القرآن ثلاث مرات، وجعـل كل تفسير في عنوان، وهي: التفسير البسيط، وهو أكبرها وأقدمها تأليفاً، والتفسير الوسيط، وهـو مطبوع، والوجيز، وهو مطبوع أيضاً. يضاف إلى ذلك تبحّره في علم النزول. وكتابه "أسباب الـنزول" مـن أشهر المؤلفات في بابه. وقيل فيه: كان منطلق اللسان في جماعة من العلماء، ما لا ينبغـي، وقد كفر من ألّف كتاب: حقائق التنزيل. ووصف أيضاً بأنه من أبرع أهل زمانه في لطائف النحو وغوامضه، وبأن له شعراً رائقاً[3].

ونذكر هنا، بغية استكمال ترجمته، بعضاً من أساتيذه، وبعضاً من تلاميذه:

آ ــ **فمن شيوخه:** في علوم اللغة والأدب أبو الفضل أحمد بن محمد العروضي الصفار (416 هـ)، وفي علم النحو أبو الحسن علي بن محمد القهندزي، وأبو الحسن عمران بن موسى المغربـي المالكـي (430هـ). وفي القراءات أبو القاسم البستي، وأبو عثمان سعيد بن محمـد الحيري الزعفراني (427هـ)، وأبو الحسن علي بن أحمد الفارسي (430 هـ). أمـا أشهر شيوخه وأبرزهم في التفسير، فهو الإمام العلامة أبو اسحق أحمد بن محمد بن إبراهـيم الثعلبي (427هـ). زد على ذلك الثعالبي أبا منصور عبد الملك بن محمد (429 هـ)، الذي نعت بأنه جاحظ نيسابور. وقد وصفه الواحدي في كتابه هذا، بأنه شيخ من شيوخه، كما مر من قبل.

ب ــ **ومـن تلاميذه:** عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي (529هـ). وهو الذي أجاز له الواحدي بجمـيع مسموعاته وتصنيفاته، والإمام عبد الجبار بن محمد الخواري (553 هـ)، وأبو نصـر محمد بن عبد الله الأرغياني مفتي نيسابور في عصره (529 هـ)، وعمر بن عبد الله شـقيق أبـي نصر السابق (534 هـ)، وأبو القاسم يوسف بن علي الهذلي المغربي (465هـ)، وعلي بن سهل بن العباس النيسابوري (491هـ)، والميداني أحمد بن محمد (

---

[1] شذرات الذهب 291/5.

[2] انظر مقدمة كتاب الواحدي: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، لعادل عبد الموجود ص 23.

[3] سير أعلام النبلاء 341/18.

518هـ).

وترك الواحدي مجموعة كبيرة من المؤلفات، هي:

1. أولاً في التفسير:

1 ـ البسيط في تفسير القرآن، ويقع هذا التفسير في ستة عشر مجلداً[1]، وذكر (د. عفيف عبد الرحمن) أن أبا حيان الأندلسي قد اعتمد عليه في كتابه ارتشاف الضرب. وبعض أجزائه في مكتبة (جستر بيتي)، وفي الخزانة العامة بالرباط، ودار الكتب المصرية، والمدينة المنورة[2].

2 ـ الوسيط في تفسير القرآن الكريم، وقد حققه الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وصحبه، ونشرته دار الكتب العلمية ببيروت عام 1415 هـ /1994.

3 ـ الوجيز في تفسير القرآن العزيز، وطبع بمصر سنة 1305 هـ.

4 ـ معاني التفسير، وذكره الواحدي في مقدمة كتابه "التفسير الوسيط". إضافة إلى كتابيه الآخرين:

5 ـ مسند التفسير.

6 ـ مختصر التفسير.

7 ـ الحاوي لجميع المعاني في التفسير، وذكره حاجي خليفة[3] تحت عنوان (تفسير الواحدي)، فقال: تفسير الواحدي ثلاثة البسيط والوسيط والوجيز. وتسمى هذه الكتب الثلاثة: الحاوي لجميع المعاني[4].

8 ـ جامع البيان في تفسير القرآن، وذكر أنه يوجد في مكتبة دامار زاد باستنبول رقم 191[5].

ثانياً في علوم القرآن:

9 ـ أسباب النزول، وقد حققه أحمد صقر، ونشر بالقاهرة في العام 1970.

10 ـ نفي التحريف عن القرآن الكريم.

11 ـ فضائل القرآن الكريم، وقد ذكر بعنوان علم فضائل القرآن في كشف الظنون (1277/2). واختصره شمس الدين محمد بن طولون الدمشقي، فأخذ أربعين حديثا

---

(1) انظر شذرات الذهب 33/3، وطبقات الداودي 394/1.

(2) انظر الوسيط في الأمثال للواحدي ص 14.

(3) انظر كشف الظنون 245/1.

(4) انظر مقدمة عادل عبد الموجود، الوسيط في التفسير ص 29.

(5) المرجع السابق 29.

منه[1].

12 ــ رسالة في شرف علم التفسير، وذكر د. عادل عبد الموجود أنها مخطوطة بدار الكتب الوطنية تحت رقم (220 مجاميع)[2].

ثالثاً. في النحو:

13 ــ الإعراب في علم الإعراب، ولا أثر لهذا الكتاب إلا في مراجع التراجم مثل طبقات الشافعية[3] وسير أعلام النبلاء[4] وبغية الوعاة[5] وشذرات الذهب[6].

رابعاً. في الأدب والعلوم الأخرى:

ــ شرح ديوان المتنبي، طبع ببرلين في العام 1860. وقيل عنه: ليس في شروح ديوان المتنبي مثله في الجودة. وطبع هذا الشرح، حديثاً، في خمسة مجلدات بدار الرائد العربي بتقديم ياسين الأيوبي، وقصي حسين، مع ضبط وتعليق وفهرسة.

ــ التحبير في أسماء الله الحسنى، وقد اندثر هذا الكتاب. وثمة إشارات له في سير أعلام النبلاء[7] وطبقات الشافعية[8] ووفيات الأعيان[9].

ــ تفسير أسماء النبي، وذكر في طبقات النحاة[10] وشذرات الذهب[11].

كتاب المغازي، أو مغازي النبي. وذكر في معجم الأدباء[12] وطبقات المفسرين للداودي[13].

ــ كتاب الدعوات والفصول: وهو الكتاب الذي زيف عنوانه إلى "تحفة الظرفا وفاكهة اللطفا". وقد كشفنا سره، وعرفنا حقيقته، في دراستنا هذه.

ــ الوسيط في الأمثال: وله مخطوطة في خزانة الرباط، ناقصة الآخر، وفيها خرم من وسطها.

---

(1) كشف الظنون 1277/2.
(2) مقدمة تحقيق الوسيط ص 29.
(3) طبقات الشافعية 240/5.
(4) سير أعلام النبلاء 339/18.
(5) بغية الوعاة 145/2.
(6) شذرات الذهب 330/3.
(7) سير أعلام النبلاء 339/18.
(8) طبقات الشافعية 240/5.
(9) وفيات الأعيان 330/3.
(10) طبقات النحاة 135/2.
(11) شذرات الذهب 330/3.
(12) معجم الأدباء (ط مرجليوث 97/5.
(13) طبقات المفسرين 387/1 ــ 388.

وقد ذكره الواحدي في كتابه "التفسير الوسيط"[1].

والمعروف أن هذا الكتاب قد أخرجه، محققاً، الدكتور عفيف عبد الرحمن، ونشرته مؤسسة دار الكتب الثقافية بالكويت، في العام 1395 هـ /1975م. وفي مقدمة هذا التحقيق يضيف الدكتور عبد الرحمن كتباً أخرى للواحدي لم ترد فيما سبق، وهي:

ـ شرح بانت سعاد، وهذا كتاب لم تذكره المصادر التي ترجمت للواحدي، ولكن توجد نسخة مخطوطة منه في مكتبة (جستر بيتي)، كتبت في القرن التاسع الهجري[2].

ويضيف محقق الوسيط في الأمثال من مؤلفات الواحدي أيضاً: البسيط في الأمثال، والوجيز في الأمثال، والوسيط في الأمثال، والمترجم المنيح في شرح كتاب الفصيح، ونزهة الأنفس، وإيضاح الناسخ والمنسوخ في القرآن، وشرح مقصورة ابن دريد، والإيضاح والبيان لأسباب نزول آي القرآن. وربما كان هذا الكتاب الأخير، هو ذاته كتاب الواحدي المعروف بـ "أسباب النزول" المذكور سابقاً. والراجح لدينا أن عناوين عديدة قد أُعطيت لكتاب واحد، مثل كتاب الواحدي: "الحاوي لجميع المعاني في التفسير" الذي ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون[3]. فكأنه نسخة ضمت بعض كتب الواحدي في تفسير القرآن، والله أعلم.

ومما ذكره (كارل بروكلمان) من كتب الواحدي المخطوط كتاب "حرار المعاني". ولعله "جرار المعاني". وأشار إلى أن مخطوطته توجد في قازان[4].

أما كتاب "الدعوات والفصول"، الذي نخرجه للناس اليوم، فلم يرد في ثناياه أية إشارة إلى أي كتاب من كتب الواحدي المذكورة آنفاً. وهذا يقوي الترجيح أن هذا الكتاب قد ألف قبل العام 442 هـ كما ذكرنا. وربما كان السبب أن الواحدي لم يقطع شوطاً بعيداً في ميدان التأليف حتى ذلك التاريخ.

وخلاصة القول: أن كتاب "الدعوات والفصول" للواحدي، هو الكتاب السادس له الذي يرى النور، بعد كتبه الخمسة المطبوعة، وهي: أسباب النزول، وشرح ديوان المتنبي، والوجيز في التفسير، والوسيط في تفسير القرآن المجيد، والوسيط في الأمثال.

□

---

(1) التفسير الوسيط 24/1.

(2) مقدمة الوسيط في الأمثال ص 14.

(3) كشف الظنون 145/1.

(4) انظر: تاريخ الأدب العربي، لبروكلمان، ق 4 ج 7 و8 ص 200 ـ 202. وقد أحال بروكلمان على كراتشكوفسكي (170/1924).

المصادر والمراجع

1. الأعلام، لخير الدين الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ط 5، 1980.
2. إنباه الرواة على أنباه النحاة، للقفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي.
3. إيضاح المكنون عن أسامي الكتب والفنون، للبغدادي، بيروت.
4. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ط الحلبي 1384 هـ/ 1965م.
5. تاريخ الأدب العربي، لكارل بركلمان (ق 4 ج 7و 8)، ترجمة محمد عوني عبد الرؤوف وصحبه، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب 1993.
6. تاريخ التراث العربي، لفؤاد سزكين، مجلد (2) ترجمة عرفة مصطفى، الرياض، 1411/ 1991.
7. تاريخ نيسابور ـ المنتخب من السياق لأبي الحسن عبد الغافر بن إسماعيل، انتخاب أبي اسحق إبراهيم بن محمد الصريفيني، إعداد محمد كاظم المحمودي، قم، إيران، 1403هـ.
8. تحفة الوزراء، للثعالبي، تحقيق حبيب علي الراوي وابتسام مرهون الصفار، بغداد 1977.
9. التمثيل والمحاضرة، للثعالبي، تحقيق عبد الفتاح الحلو، القاهرة 1977.
10. خاص الخاص، للثعالبي، تحقيق صادق النقوي، حيدر أباد، الهند 1984.
11. دمية القصر وعصرة أهل العصر، للباخرزي، تحقيق سامي مكي العاني، الكويت، دار العروبة ط 2، 1405 هـ/ 1985م.
12. ديوان الثعالبي، تحقيق محمود الجادر، بيروت 1988.
13. سير أعلام النبلاء، للذهبي (ج18)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وصحبه، بيروت، مؤسسة الرسالة 1405 هـ/ 1984م.
14. الشكوى والعتاب، المنسوب إلى الثعالبي، تحقيق إلهام عبد الوهاب المفتين الكويت 1421/ 2000.
15. طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة، تحقيق عبد العليم خان، بيروت دار الندوة الحديثة 1407هـ/ 1987م.
16. الظرف والظرفاء، لأبي الطيب الوشاء، تحقيق فهمي سعد، عالم الكتب، بيروت 1405هـ / 1985م.
17. العبر في خبر من غبر، للذهبي، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية د. ت.
18. فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية "المجاميع"، لياسين محمد السواس، دمشق 1404/ 1984.
19. في المخطوطات العربية، إسماعيل إسماعيل مروة، دمشق، دار الفكر 1997.
20. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، بيروت، 1982.
21. مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، 1986 (مجلد 61 ج3 (ترجمة الثعالبي) د. شاكر الفحام).
22. مرآة الجنان وعبرة اليقظان، لليافعي، تحقيق خليل منصور، بيروت، دار الكتب العلمية 1417 هـ/ 1997.
23. مع المخطوطات العربية، لكراتشكوفسكي، ترجمة محمد منير مرسي، القاهرة، دار النهضة العربية ط2، 1969.
24. معجم الأدباء، لياقوت الحموي، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي 1993.
25. معجم البلدان لياقوت الحموي، بيروت، دار صادر 1404/ 1984.
26. معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
27. المنتخب في محاسن أشعار العرب، صنعة مؤلف مجهول (القرن الرابع الهجري)، تحقيق د. عادل سليمان جمال، القاهرة 1994.
28. المنتخب من مخطوطات المدينة المنورة، عمر رضا كحالة، دمشق 1977.
29. النجوم الزاهرة، لابن تغري بردي، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية 1413هـ/ 1992م.
30. الوسيط في الأمثال، للواحدي، تحقيق عفيف عبد الرحمن، الكويت، مؤسسة دار الكتب الثقافية

1395 هـ /1975.

31. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، تحقيق الشيخ عادل احمد عبد الموجود وصحبه، بيروت، دار الكتب العلمية 1415 هـ/1994م.

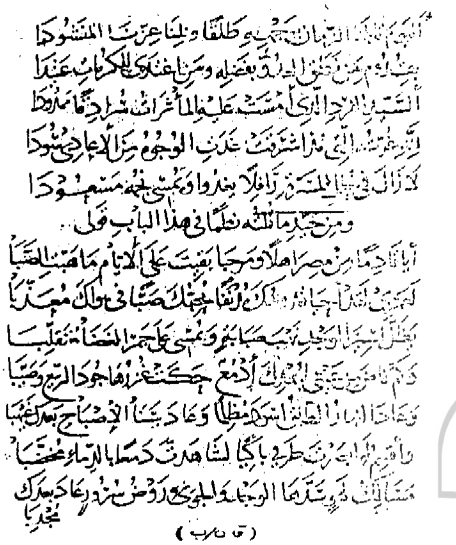
32. وفيات الأعيان، لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة 1972.

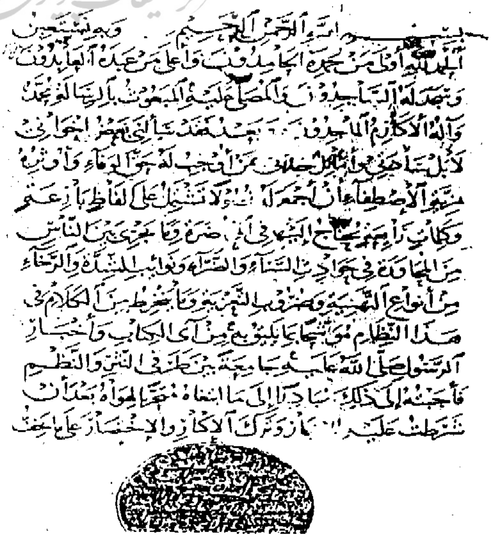
33. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، للثعالبي، تحقيق مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية 1403هـ/ 1983.

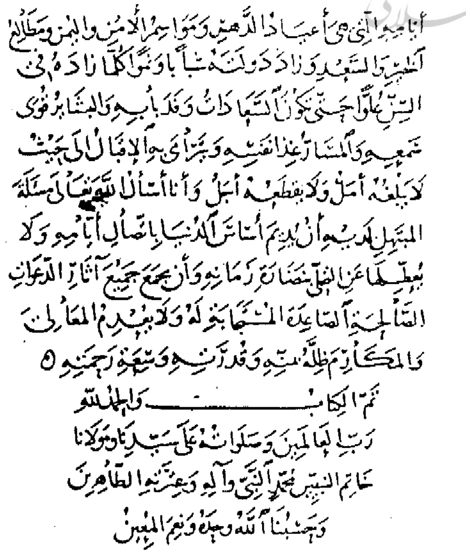
□□□


كتاب في المحاضرات والمحاورات

هذا كتاب تحسين الطرف وفاكهة الظرفا لأبي منصور الثعالبي




بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين


تم الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا ومولانا خاتم النبيين محمد النبي وآله وعترته الطاهرين وحسبنا الله وحده ونعم المعين

□□□

صورة المشرق العربي

من خلال رحلات الجزائريين في العهد العثماني

سميرة أنساعد(*)

تقديم:

يرتبط *مفهوم الرحلة في الأصل اللغوي العربي، بركوب الإبل، أو الجياد ونحوهما، وترويضها حتى تصير "راحلة"، وقد نقل ابن منظور عن أبي زيد قوله: "أرحل الرجل البعير(...) إذا أخذ بعيراً صعباً، فجعله راحلة"(1)، ثم يضيف ابن منظور: "الراحلة من الإبل البعير القوي على الأسفار والأحمال، وهي التي يختارها الرجل لمركبه ورحله.."(2) ونستنتج من هذا القول، أن تحقيق متعة الاكتشاف من ناحية والرغبة في مكابدة الشدائد، والتغلب عليها من ناحية أخرى، هما من الأضداد التي ينشدها الإنسان في الرحلة، ويختم ابن منظور القول: "وقال بعضهم: الرحلة الارتحال، والرحلة بالضم الوجه الذي تأخذ فيه وتريده"(3).*

وتختلف الرحلات باختلاف الأغراض البشرية، التي تستدعي القيام بها، غير أن هناك أغراضاً أخرى استدعت كتابتها بعد ذلك، فالرحالون لم يهتموا برحلاتهم إلا في القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، واستمر التأليف فيها إلى أن أصبحت فناً أدبياً مميزاً، حدده الباحثون حديثاً، وصنفوه ضمن أنماط السرد الذي يتخذ الرحلة موضوعاً له، لكن فريقاً آخر من الباحثين، يرون أن لهذا الفن قيمتين: الأولى علمية، والأخرى أدبية؛ فهو يتناول الكثير من نواحي الحياة الواقعية: "إذ تتوفر فيه مادة وفيرة مما يهم المؤرخ والجغرافي وعلماء الاجتماع والاقتصاد ومؤرخي الآداب والأديان

(*) باحثة من الجزائر

(1) محمد بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1955، مادة: "رحل".

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

والأساطير"[1].

وهذا يعني، أن أي رحلة كي تعد فناً، لا بد أن تحمل في الوقت نفسه هاتين القيمتين، أعني العلمية والأدبية، لكن نسبة إحداهما إلى الأخرى، متفاوتة في الرحلات العربية على الأقل، فبعض الرحلات يغلب عليه الجانب العلمي، الجغرافي والتاريخي، وبعضها الآخر يغلب عليه الجانب الذاتي أو الأدبي الوجداني.

وقد كان اهتمام الرحالين بتدوين رحلاتهم، كبيراً جداً، ويضيق بنا في هذا المحل تعداد كل المؤلفين في الرحلة من جغرافيين ومؤرخين وأدباء، وغيرهم من المتخصصين، ونخص بالذكر أشهرهم، كأحمد بن يعقوب (ت. 284هـ)، مؤلف كتاب "البلدان"، وأحمد بن يحيى البلاذري (ت. 279هـ)، صاحب كتاب "فتوح البلدان"، والمقدسي (380هـ) مؤلف "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم"، كما تواصل تأليف الرحلات ذات الطابع الجغرافي والتاريخي وعظم، وخاصة على يد أمثال البكري، وابن جبير الأندلسي، وابن بطوطة المغربي، وأبي القاسم بن يوسف التجيبي التلمساني، وعبد الرحمن بن خلدون[2].

وقد ألف الرحالون المغاربة المذكورون رحلاتهم، في الفترة ما بين القرنين الرابع والتاسع الهجريين، وبعد هذه الفترة، شهدت الرحلات المغربية بعض التراجع في التأليف، وذلك لاشتداد وطأة الحروب بين المسلمين والأعداء الأوروبيين كالإسبانيين والبرتغاليين، ولكن الرحلات ما لبثت أن عادت إلى نشاطها ورواجها المعهود في القرن الحادي عشر وما بعده، والمؤسف أن الكثير منها تعرض إلى الضياع ولاسيما الرحلات الجزائرية، وهي حالة سببتها ظروف وعوامل مرت بها بلادنا، مثل الاضطرابات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي كانت مستمرة في هذا القطر. وكذلك نظام الحكم الذي ظل عسكرياً طوال العهد العثماني، وبعده خلال الحكم الفرنسي، وهذا ما جعل الحركة العلمية والثقافية تتأخر، والاهتمام بالتعليم يقل، وقد تركز في المساجد والزوايا فقط، التي لولاها لكان مصير اللغة العربية مجهولاً في الجزائر.

ويبقى استمرار التّأليف الأدبي في موضوع الرّحلة عند المغاربة. ولاسيما موضوع الرّحلات إلى المشرق عامّة، والحجاز خاصّة. دليلاً واضحاً، على أنّ المشرق لا يزال محط أنظار المغاربة، ويسترعي اهتمامهم. لما تضمّه بيئة المشرق من معالم روحيّة ودينيّة، تقصد للعبادة والتبرك والاعتبار، ومن علماء كبار في مختلف العلوم. ولما يحسّه الرّحالة من روابط تاريخيّة وحضاريّة. واشتراك في الأهل والنسب أحياناً كثيرة، فالإحساس بالوحشة والاغتراب والحزن يكاد ينعدم عند المغربيّ، وهو يزور المشرق، أو يمكث فيه. ولاسيما عند مجاورته الرّسول ﷺ، في الحجاز.

---

(1) حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط.2، 1983.

(2) للتعرف على عناوين رحلات الأعلام المذكورين، أنظر: حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989.

1) الرّحلات الجزائرية ومؤلفوها:

سنحاول في هذا المحلّ، أن نتعرّض إلى مختلف الرّحلات المشرقية، النثريّة التّي ألّفها رحّالون جزائريّون. في الفترة من القرن الحادي عشر إلى الثالث عشر الهجري، وسنركز على الرحلات المطبوعة أو المخطوطة، التي ألفها كلٍ من أحمد المقري التّلمساني في القرن الحادي عشر الهجري، والحسين الورثلاني، وهو من كتّاب القرن الثاني عشر للهجرة، وأبي راس الناصر المعسكري، وعبد القادر بن محيي الدّين الجزائري، من القرن الثالث عشر للهجرة. لذلك نرى لزاماً أن نعرّف هنا بكلّ واحد منهم، مع التركيز على ما له صلة بموضوع الرّحلة.

1.1. أحمد المقري ورحلته:

لعلّ أولى رحلات القرن الحادي عشر للهجرة هي تلك التّي ألّفها أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن يحيى بن عبد الرحمن بن أبي العيش التلمساني، المغربي، المالكي، الأشعري. المتوفى سنة (1041 ـ 1631م) وهي تحت عنوان: "رحلة في المشرق والمغرب"[1].

ويدخل مخطوط "رحلة في المشرق والمغرب" ضمن أدب الرّحلات الحجازيّة وهو مكتوب بلغة عربيّة، تبدأ الورقة الأولى بقوله: "وكتب لي بعض علماء مصر باللّغز المسطور بمحوله[2]، وأجبت عنه بما يليه والعذر بيّن في الاختصار وعلى الله قصد السّبيل.... "[3] وينتهي المخطوط عند الورقة (66)، وآخر جملة فيه هي قوله: "... ونصُّ العنوان الشّيخ العلاّمة الإمام البر الفهامّة الهمام صدر العلماء الأعلام كمال مشايخ الإسلام مولانا الشيخ أحمد المقري أدام الله إجلاله وزاد إقباله وبلّغه آماله.هـ"[4] ولا يحمل المخطوط أيّ إشارة إلى اسم النّسخ، أو تاريخ النّسخ ويبلغ عدد أوراق المخطوط المكتوبة (66) ورقة وتتراوح مسطرته ما بين (06) أسطر إلى (38) سطراً أمّا قياس الورقة فيبلغ (21.5)سم × (15.3)سم.

كتب المخطوط بالخطّ النسخي المغربي بمداد أسود وأحمر. وهو غير مجلّد، ومثبت بالشكل التّام وتتكرر التعقيبة "الحمد لله" في أعلى كلّ ورقة وبعد نهاية الكلام السابق. والمخطوط مخروم الأوّل والآخر، به آثار أرضة ورطوبة، وآثار المياه في بعض أوراقه كالورقة (21 و22). وتبدو حالة المخطوط سيّئة تصعب قراءته في كثير من المواضع لوجود تشطيبات كثيرة، كتابته متراصّة وصغيرة بقلم المؤلف ذاته، ويظهر أن المخطوط عبارة عن مسودّة المؤلّف، لوجود التصحيحات على الهوامش وإعادة الكاتب التعبير في بعض المواضع، وتصحيح ما قد كتب.

---

(1) العنوان مأخوذ من الفهرس المكمّل للمخطوطات بالمكتبة الوطنية الجزائريّة، والمخطوط تحت رقم (3191) أهداه حفيادة المستشرق الفرنسي (G.DELPHIN) أستاذ اللغة العربية بجامعة الجزائر في القرن 19م أهداه هذه المخطوطة إلى السّفارة الجزائرية بباريس، ونقل المخطوط بعد ذلك إلى المكتبة الوطنية بالجزائر.

(2) محوله: يقصد المؤلف بها فقرات النص كاملة.

(3) أبو العبّاس أحمد المقري، رحلة في المشرق والمغرب، مخطوط، المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 3191، وجه الورقة رقم1.

(4) المصدر نفسه، وجه الورقة رقم 66.

ومــع أنّ المخطــوط مخــروم الــبداية والنهاية فإنّه مع ذلك لا يفقد أهميّته لسببين: الأوّل، أنّ المؤلّف لا يعتمد ترتيباً دقيقاً، منطقيّاً في سرد أحداث الرّحلة. ممّا يجعل مضمون المخطوط لا يتأثّر كثـيراً بنقصان البداية والنهاية، ولا يختلّ الموضوع تبعاً لذلك. أمّا السبب الثاني، فهو أنّ المخطوط، يـبرز جوانــب هامّة من حياة المؤلّف نفسه، الشخصيّة والعلميّة بشكل مفصّل، منذ وجوده في بلدته الأولــى تلمســان، إلى آخر مراحل عمره الحافل بالأحداث والتنقلات عبر محطات العالم الإسلامي الواسع، فيمثل الكتاب بذلك خاتمة التأليف عند المقري.

وإذا كــان المخطــوط ــ المذكــور آنفــاً ــ لــه علاقة مباشرة برحلات المقري في المغرب والمشــرق، ممّا يجعله محلّ اهتمامنا في هذه الدراسة، فإنّنا نقرأ بعضاً من أخبار رحلاته أيضاً في كــتابه الآخــر المشــهور "نفح الطيب"[1] إذ يَردُ بعضٌ من تلك الأخبار في مقدّمة الجزء الأوّل منه خاصّــة، مــع أنّ الكتاب يختص بالأدب الأندلسي، وبالترجمة لأعلامه البارزين وفي مقدمتهم لسان الدّين بن الخطيب الذي جاءت الإشارة إليه في العنوان.

ويجْمُــل بـنا الآن، أن نتعرّف أكثر على شخصيّة المؤلّف أحمد المقري، وعلى مراحل حياته الــبارزة، التي ارتبطت غالباً بعنصر التنقل والارتحال من بلد إلى آخر. وهو عامل هامٌّ، ساعد على تقــدّم أحمد المقري، واشتهاره بين النّاس، ويُعرف المقري بأبي العبّاس أحمد بن محمّد بن أحمد بن يحــيى بــن أبــي العيش[2] وقد ولد بمدينة تلمسان سنة (986هــ ــ 1572م)، بعد أن انتقلت عائلته وأجداده الأوّلون من "مَقْرة" بشرق مدين المسيلة منذ القرن السّادس الهجري[3].

قــام أحمــد المقري بأوّل سفر له سنة (1009هــ) من تلمسان إلى فاس بالمغرب الأقصى، ثم غاب أحمد المقري عن فاس فترة، ليزور فيها مراكش سنة (1010هــ) وفيها اتّصل بالسّلطان أحمد المنصور الذهبي (ت 1012هــ 1603م)، ثم زار مسقط رأسه تلمسان سنة (1011هــ).

وعندما أحسّ المقري بالشوق إلى فاس مرة أخرى والحاجة إلى إكمال تكوينه العلمي فيها، عاد إلــيها سنة (1013هــ) ليتولّى بعدها القضاء والفتوى والخطابة، في جامعها "جامع القرويين" فذاعت شــهرة أحمــد المقري في المغرب، ألّف أحمد المقري في هذه الفترة من حياته الأولى في المغرب، كــتاب: "أزهار الرّياض في أخبار القاضي عياض"، وكتاب: "الجنابذ فيمن لقيته من الجهابذ"، وكتاب "روض الآس العاطر الأنفاس فيمن لقيت من أعلام مراكش وفاس".

وطــوال فترة إقامته بالمغرب، كان يرجو زيارة المشرق، ومنه الاكتحال برؤية البقاع المقدسة بالحجــاز، ويخبرنا عن هذا في رسالة بعثها إلى الوليّ الصّالح أبي بكر المغربي، وهي مؤرخة في عاشــر صفر سنة (1021هــ) بقوله: "... إنّ العبد كان يروم اللّحاق بتلكم الدّيار المحروسة، بتوفيق

---

[1] أبو العبّاس أحمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدّين بن الخطيب، تح. إحسان عباس، دار صادر، ج. 1، ص ــ ص. 13 ــ 69.

[2] المصدر نفسه، ص3.

[3] عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، المطبعة العربية، الجزائر، ط1، 1955، ج2، ص385.

الله من الأغيار، فلم تساعده الأقدار، ولم يحصل من الإقامة، إلاّ على أشجان وأكدار:

إلــى الله أشــكو بالمديــنة حاجــة وبالشــام أخــرى كــيف تلتقيان..."[1].

ولأن أحمــد المقري، كان يتمنّى دائماً السفر إلى الحجاز، فقد عزم على تحقيق هذه الأمنية، في شــهر رمضان من عام (1027هـ). بعد أن استأذن مَلك المغرب آنذاك، وهو أبو محمّد بن عبد الله الغالــب بــالله بن محمّد الشيخ المأمون، فأذن له في الذهاب فغادر المقري مدينة فاس، نحو الحجاز لــتأدية الحــج والعمــرة، فسافر في البّر ماراً بالجزائر وتونس، ثم اجتاز قرى مصر المحاذية لنهر النيل. وركب البحر متجهاً نحو جدَة، التّي وصلها بعد معاناة ومكابدة في البر والبحر، وقد زاد أثرها فــي نفســه بحصول المشاهدة للمآثر الحجازية في مكّة والمدينة. وأدّى المقري العمرة في شهر ذي القعــدة، ثــم انتظر حلول موسم الحجّ، فحجّ، ثم قفل راجعاً إلى مصر. فوصلها في محرّم من العام الجديد (1029هـ). ،أقام فيها علاقات طيّبة مع أهلها.

وفي شهر ربيع الأول عزم على زيارة القدس الشريف، فبُهر بما شاهده وعاينه هناك كالمسجد الأقصــى، ومحــل الإعراج، والصّخرة المنيفة. وزار أيضاً مدينة غزّة، ثم غادرها بعد فترة قصيرة عائداً إلى القاهرة، ومنها كرر سفراته إلى الحجاز.

قــرر أحمــد المقــري الرحلة إلى القدس مرة أخرى، ثم دمشق التي اشتهرت ببهاء مناظرها، وحســن معاهدها، وفضل أهلها، وقد وصلها في أواخر شهر شعبان عام (1037هـ)، كما استطاع المقــري زيارة دمشق مرّتين بعد ذلك، المرة الأولى في شهر رمضان من عام (1040هـ) ثمّ المرة الثانية في محرّم سنة (1041هـ) وبين الفترتين كان المقري مقيماً بمصر.

احــتفظ أحمد المقري بذكريات سعيدة، في دمشق، لتعلّق أهلها به وتعلّقه هو بهم، وقد قال فيهم وفي مدينتهم، أجمل القصائد التي أنشأها في المدح والوصف، كما سنحت له فرصة الاتصال بعلماء دمشق الشام، والجلوس معهم في حلقات "جامع الأمويين" وكان لأحدهم، وهو أحمد بن شاهين الفضل الكبــير علــى المقري، في إلهامه تأليف أشهر كتبه، وهو "نفح الطيب" حيث حثّهُ على كتابته، بعدما كان المقري كثيراً ما يسرد على العلماء والأعيان في دمشق أخباراً عن بلاد الأندلس، وما تشتهر به مــن الريّاض والقصور، والمناظر. وكان هذا الحديث يجرّه إلى الكلام عن أدباء المغرب وبلغائهم، نظماً وإنشاءً، حتّى جاء تخصيص الكلام عن وزيرها الأديب لسان الدّين بن الخطيب وانتهى المقري من تأليف هذا الكتاب سنة (1039هـ)، وهو مقيماً بمصر يومئذ.

لقــد ســاءت حالــة المقري في السّنوات الأخيرة من عمره، جعلته بعد رجوعه من دمشق في محــرّم (1041هــــ)، يطلّق زوجته بمصر، وينوي العودة إلى دمشق للإقامة بها بصفة دائمة لكن عاجلــه الأجــل فكانــت وفاتــه، فــي شــهر جمــادى الآخرة سنة (1041هـ) ودفن في "مقبرة

---

[1] أبو العباس أحمد المقري، رحلة، وجه الورقة رقم 10.

المجاورين"[1].

2.1 الحسين الورثلاني ورحلته:

عرف القرن الثاني عشر الهجري، رحلة مشرقية أخرى لعلّها أهمّ رحلة تعتني بالوصف الجغرافي والسّرد التّاريخي، الخاصّين بالبلاد العربية، ومن المشجّع أنّ هذه الرحلة متوفرة كاملة مطبوعة دون تحقيق وقد اختار لها مؤلفها عنواناً جذاباً دالاً عن مضمونها، وهو: "نزهة الأنظار في فضل علم التّاريخ والأخبار"[2] لصاحبها الحسين الورثلاني الذي يقول في وصفها: "... أنشأت رحلة عظيمة يستعظمها البادي، ويستحسنها الشّادي، فإنها تزهو بمحاسنها عن كثير من كتب الأخبار، مبيّناً فيها بعض الأحكام الغريبة، والحكايات المستحسنة، والغرائب العجيبة، وبعض الأحكام الشرعية..."[3].

وقد شرح الورثلاني أسباب تأليف هذه الرّحلة، ووصف الطّريق التّي يسلكها الحجّاج في زمانه وذكر الصالحين في كلّ بلد، ومن بين أسباب تأليفه لها شغفه الكبير بما رأى أثناء رحلته، وحبّه لمن لاقاهم أو سمع عنهم إذ يقول: "... فإنّي لمّا تعلّق قلبي بتلك الرّسوم والآثار، والرّباع، والقفار والدّيار، والمعاطن والمياه والبساتين... والعلماء والفضلاء والنجباء والأدباء من كلّ مكان أنشأت رحلة..."[4].

وكان الورثلاني على علم برحلات السابقين، مطّلعاً عليها، فكان أكبر اعتماده على "الرّحلة النّاصريّة" لأحمد بن ناصر الدّرعي المغربي، و"ماء الموائد" لأبي سالم العيّاشي المغربي، كما كان الورثلاني واعياً بمشكلة نقص التّأليف في بلده الجزائر والاهتمام بالتّاريخ في هذه الدّيار فأراد أن يؤلف في هذا العلم الشّريف لذلك يقول الورثلاني: "... لاسيّما أهل بلادنا، فإنّ علم التّاريخ منعدمٌ فيهم، وساقط عندهم فيحسبونه كالاستهزاء، أو اشتغالا بما لا يعني أو من المضحكة المنهي عنها"[5].

وتستوعب صفحات الكتاب، أحداث ثلاث حجات، قام بها المؤلّف، كانت الأولى سنة (*1153* هـ)، والثانية سنة (*1168*هـ)، والثالثة سنة (*1179*هـ). وكان الورثلاني أثناء هذه الرّحلات يدوّن، ويسجّل كلّ ما يشاهده أو يسمع به،... في كنيّبات وأوراق غير منتظمة، وبعد عودته إلى وطنه قام بإعادة ترتيبها وكتابتها، وانتهى من ذلك سنة (*1182*هـ)[6] كما تتضمّن الرّحلة نقلاً عن

---

(1) عبّاس بن إبراهيم المرّاكشي، الإعلام بمن حلّ مرّاكش وأغمات من الأعلام، المطبعة الجديدة، فاس، ط1، 1936 ص. 109.

(2) الحسين بن محمّد الورثلاني، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، المشهورة بالرحلة الورثلانية، تقديم محمّد بن أبي شنب، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1908، ص713.

(3) الحسين بن محمّد الورثلاني، نزهة الأنظار، ص3.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، ص597.

(6) المصدر نفسه، ص713.

النّاصري والعيّاشي كما قدّمنا، وهي نقول كثيرة، وأحياناً طويلة، خاصّة ببلاد الحجاز[1].

اشتهر الحسين الورثلاني كثيراً في قريته بني ورثلان، التي كان مولده فيها سنة (1125هـ ـ 1713هـ). كما ذاع صيته في الجزائر، وفي بعض البلدان العربية: كتونس، ومصر والحجاز. وقد لقّبه الحفناوي بـ "الإمام العالم، العامل العلاّمة، الكامل الأستاذ الهمام، شيخ مشايخ الأعلام، الورع الزّاهد، الصّالح العابد..."[2] ولم يكتسب الورثلاني هذه المكانة الرفيعة، وهذه الصفات النبيلة، إلا بعد أن نشأ مقبلاً على طلب العلوم باختلاف أنواعها: من فقه، ونحو،وتصوّف، وتوحيد[3] وذلك اقتداءً بأبيه محمد السّعيد الورثلاني وجده الحسين بن محمد الشريف الورثلاني اللّذين كانا متضلّعين في العلوم الشرعيّة[4]. ولم يكتف الحسين الورثلاني بالعلوم الشرعية فحسب، بل اعتنى بدراسة الأدب، والتّأليف، وبالتّاريخ كما رأينا.

ودعّمت رحلات الورثلاني الكثيرة داخل الوطن وخارجه، شهرته، واتساع معارفه، فكان يتردد على بلدان كثيرة كبسكرة، وسيدي خالد، وقسنطينة، وعنابة وتلمسان والجزائر العاصمة... وغيرها من المدن الجزائرية، إمّا لغرض زيارة قبور الأولياء الصالحين وإمّا للنظر في شؤون الناس كالصّلح بين القبائل، أو إعانة الفقراء بمستلزمات العيش.

خرج الورثلاني لزيارة تونس، وطرابلس ومصر والحجاز للسياحة وطلب العلم، وأداء فريضة الحجّ، فجرّب وعرف المسالك الصعبة والسّهلة المؤدّية إلى الحجاز، واتّصل بالعلماء في كل البلدان المجتازة (تونس، طرابلس، مصر، مكة، المدينة) وحضر مجالسهم وحلقاتهم، وبخاصّة في مصر، التي بقي فيها طويلاً[5]. فاجتمع بالعالم محمد الحفناوي وأحمد الجوهري، وبالشيخ البليدي، وعلي الصعيدي، وعلي الفيّومي وعبد الوهاب العفيفي[6]، وكان الورثلاني ينوي البقاء في مصر مدّة أطول، لكنّ الرّكب الجزائري ألحّ وأصرّ على مرافقته، فتابع الورثلاني رحلته إلى الحجاز، ثمّ رجع إلى وطنه، فأقام فيه مشتغلاً بالتعليم والتّأليف والدعوة إلى التزام أحكام الشريعة إلى أن توفي عام (1193هـ ـ 1779م)[7]، رحمه الله، ودفن قرب زاويته ببني ورثلان.

---

(1) من أمثلة النقول عن النّاصري والعيّاشي: ص(88 ـ 94)، ص(386 ـ 411).

(2) أبو القاسم محمّد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، تح. محمد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2، ج.2، ص. 139.

(3) *M.HADJ- SADOK, à Travers la Berbèrie oriental du XVIIe siècle, avec le voyageur Al- Warthilani, Revue Africaine, Société historique Algérienne, 1951, p.320.*

(4) مختار بن طاهر فيلالي، رحلة الورثلاني عرض ودراسة، دار الشهاب، باتنة ـ الجزائر، (د.ت)، ص. 11.

(5) لم يحدّد الرحّالة الزمن الذي قضاه دارساً في مصر، ويظهر طول الزكمن من ذكره لمجالسه الكثيرة للعلماء فيها.

(6) الحسين الورثلاني، نزهة الأنظار، ص. 285 ـ 288، 294، 303.

(7) المصدر نفسه، ص.د (المقدّمة).

3.1. أبو راس النّاصر ورحلته

أمــا القرن الثالث عشر الهجري، فقد شهد تأليف رحلات حجازيّة كثيرة، منها رحلة محمد بن أحمــد بن عبد القادر بن النّاصر المعسكري، المعروف بأبي راس النّاصر وعنوان رحلته "فتح الإله ومنّته في التحدّث بفضل ربّي ونعمته"[1] وهي متوفّرة لحسن الحظ كاملة، محققة ومطبوعة، أشرف على طبعها محمّد بن عبد الكريم الجزائري.

عــرف أبــو راس تجــربة السّــفر والترحال منذ صغره، إذ كانت ولادته سنة (1150هــ ـــ 1757م) قــرب جــبل كرسوط بالغرب الجزائري، ثم نشأ وعاش فقيراً، يتيماً، توفيت أمّه ثم أبوه، فكفلــه بعدهما أخوه الأكبر، الذي سافر به إلى (معسكر)، وهناك حفظ أبو راس القرآن الكريم، وتعلّم الأحكام ثم الفقه. فكان له أن درّس منذ صغره لطلبة مازونة كتاب مختصر خليل المغربي (ت 769 هــ) واشتهر بذلك، ثم تولّى القضاء في قرية غريس قرب معسكر، ثم رجع إليها ليزاول التعليم مدّة ستّ وثلاثين سنة متتالية.

ولم يكتف أبو رأس بالتنقل بين مدن الغرب الجزائري فحسب، بل تنقّل إلى مدينة الجزائر حالياً فقســنطينة، ثم تونس ومصر والحجاز، ثم الشام وفلسطين، وكان بدء سفره إلى المشرق سنة (1204 هـــ)[2]، وعُــرف أبو راس في هذه البلدان بعلمه الواسع وكثرة حفظه، حتّى لُقّب في مصر بشيخ الإسلام وصار عند المصريين شهيراً بعد امتحانهم له[3].

رجع أبو راس إلى الجزائر، حيث تقلّد منصب الفتوى والقضاء والخطابة في جامع بلدة معسكر لكــنّه عزل عن الوظيفة سنة (1211هــ)، ثم اتصل بعد ذلك بسلطان المغرب مولاي سليمان، وتنقّل إلــى فاس واشتهر أمره بها، ومكث مدّة. ثم عاد إلى الحجاز لأداء فريضة الحجّ مرّة أخرى، سنة (1226هــــ ـــ 1813م) وبعد عودته إلى الجزائر اشتغل أبو راس بالتأليف، ومنها تأليفه لرحلته فتح الإله، حتى وفاته عام (1238هــ ـــ 1824م) بمعسكر رحمه الله.

والحــق أنّ رحلة أبي راس تختلف كثيراً عن الرّحلات المذكورة، رغم كونها تتناول موضوع الرّحلة إلى الحجاز، لغرض أداء فريضة الحجّ، فهي تظهر علميّة أكثر منها دينيّة. فكان المؤلّف يهتم بــالعلم والعلمــاء فــي المحل الأوّل. يقول أبو راس متحدّثاً عن نزوله بمصر: ".. لقيت بها العلماء الكــبار، أهل العلم والأدب والأخبار: الإمام الأرضي، .. شيخنا السيّد مرتضى، ففاوضته في فنون، فوجدتــه كمــا لــي فيه من الظنون، ورويت عنه أوائل "الصحيحين" و"رسالة القشيري"، و"مختصر العين" و"مختصر الكنز الرّاقي". وأجازني بالباقي[4].

---

(1) محمّــد أبــو راس الجزائري، فتح الإله ومنته في التحدّث بفضل ربي ونعمته، تح محمّد بن عبد الكريم الجزائري، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، 184ص.

(2) محمد أبو راس الجزائري، فتح الإله، ص24.

(3) المصدر نفسه، ص117.

(4) محمد أبو راس الجزائري، فتح الإله، ص. 115، 116.

وعندما دخل أم القرى (مكّة)، قال: ".. فاجتمعت بعلمائها وفقهائها: كالعلاّمة الدارك، السيّد عبد المـالك،.. وكنت قرأت عليه نبذة من الحديث، ونبذة من "الكنز"، وشيئاً من التفسير في سورة "النور" وأجازني بالباقي..."[1].

وكان طلب العلم، وملاقاة الشّيوخ، أوّل ما يقول به أبو راس كلّما دخل مدينة، فيسهب في ذكر علمائهـا، ووصف العلم، وملاقاة الشيوخ، ووصف العلوم والمسائل التي سمعها منهم، إلاّ عند ذكره مديـنة العـريش التي اكتفى في وصفها بقوله: "ثم رحلت إلى "العريش" فلم أجد بها عالماً آنس إليه ويكون التعويل عليه"[2].

تـرك أبـو راس الناصر تآليف كثيرة، أشهرها: "عجائب الأسفار ولطائف الأخبار"[3]، و"الحلل الحريرية في شرح المقامات الحريرية" كما ألّف كتاب "حلّتي ونحلتي، في تعداد رحلتي" وهو الكتاب الـذي نسـبه، خير الدّين الزّركلي، صاحب كتاب "الأعلام" إلى مؤلّف آخر سمّاه محمّد أبو راس بن أحمـد بن ناصر، من حفدة قاسم أبو راس الجربي الناصري، وهذا بعد التّرجمة لأبي راس النّاصر المعسـكري[4] وأضـاف الزركلي، أن ابن سوده قد اطّلع على كتاب "حلّتي ونحلتي" وأنّه نسبه لغير أبـي راس المعسكري، لكنّ الأمر مخالف لقول الزركلي فيما نرجح، وبالرّجوع إلى كتاب ابن سوده وجـدت قوـله بالـنص: "رحلتـي ونحلتي في تعداد رحلتي" لأبي عبد الله محمّد بن أحمد أبو راس المعسكري"[5]. وكتاب فتح الإله يؤكد صحّة هذه النسبة إلى أبي راس في الجزء الخامس منه[6].

4.1. عبد القادر الجزائري ورحلته:

وكذلـك قـام الأمـير عبد القادر بن مُحيي الدّين بن مصطفى بن محمّد المختار، المولود سنة (1222هـــ ـ 1808م)، بقرية القيطنة قرب وهران بتدوين رحلته إلى الحجاز ضمن مذكراته التي تـروي سـيرته الذاتـية والتي جمعها ونشرها بعض الباحثين فيما بعد[7]. ونجد في كتاب "مذكرات الأمـير عـبد القادر" أخبار رحلته المبكّرة إلى الحجاز لأداء فريضة الحجّ، وحديثاً عن تجوّلـه في الشّـام وبغـداد، وقد تولى تأليف بعض مقاطعها السردية، صهره مصطفى التّهامي. كما نقرأ أخباراً عـن هذه الرّحلة، في كتاب ألّفه محمّد السعيد بن محيي الدّين، يحمل عنوان "سيرة محيي الدّين والد

(1) المصدر نفسه، ص. 118.

(2) المصدر نفسه ص120.

(3) *Mohamed Abou Ras ben Ahmed ben Abdel Kader En -Nasri, Voyages extraordinaires, et nouvelles agréables, Récit historique sur l'Afrique septentrionale, traduit par M.Arnaud, librairie de l'académie, Alger, 1885, 219p.*

(4) خير الدّين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط10، 1992، مج6، ص18.

(5) عبد السلام بن عبد القادر بن سوده المري، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، دار الكتاب، المغرب، ط.2، 1960، ج2، ص390.

(6) محمّد أبو راس، فتح الإله، ص182.

(7) عـبد القادر بن محيي الدين، مذكرات الأمير عبد القادر، سيرة ذاتية، تح. محمّد الصغير بناني وآخرون، شركة دار الأمّة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، ط2، 1995، وتوجد نسخة من مخطوطة، المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2592.

الأمير عبد القادر"[1].

ويبدو أنّ الرّحلة التي ألّفها الأمير عبد القادر، كانت مختصرة، إلى حدٍّ كبير، مقارنة بالرّحلات السّابقة فقد تعرّض فيها الأمير إلى ذكر مسار رحلته انطلاقاً من وهران، مروراً بعدّة مدن جزائرية: كوادي سيق فالعطّاف، والمديّة، وبني منصور، وقسنطينة، ثم زار تونس، ومن هناك ركب البحر متوجّهاً إلى الإسكندريّة، ومنها إلى القاهرة، ثم بحر السويس للوصول إلى جدّة، فالحرمين الشريفين. وقام الأمير مع والده بأداء الحجّ والعمرة، ثم قصدا بعد ذلك الشام، ثم بيت المقدس، ثم بغداد، التي زارا فيها قبر الوليّ الصّالح عبد القادر الجيلاني صاحب الطريقة القادريّة في التصوّف التي يعدّ الأمير ووالده من أتباعها، ولم يرجع عبد القادر الجزائري إلى الوطن بعد زيارة بغداد، بل كرّر الحجّ والعمرة ثانية في الموسم الجديد، وبعد حجته الثانية مع والده أيضاً أقفل راجعاً إلى الديار الجزائرية، لمزاولة الحكم متابعة الجهاد ضد المستعمر الفرنسي.

وقد زار الأمير عبد القادر خلال تلك الرّحلات عدداً من أضرحة الأولياء والصالحين كما كانت العادة في ذلك الزمان، ولقي عدداً آخر من العلماء، كما اطّلع على معالم البلدان الإسلاميّة وتعرّف إلى أساليب الحكم العثماني خاصّة، وعادات الأهالي، فكان لذلك كلّه الأثر الكبير في نفسه.

ونشير هنا إلى أنّ الأمير عبد القادر، أراد أن يُعرّف القارئ على الشهرة التي حازها إنّما كانت تتويجاً لجهوده، أثناء مساعدة والده محيي الدّين في سياسة أمور المسلمين الجزائريين، بالغرب الجزائري، وإنّه تولّى مكان أبيه لمَا كان يتّصف به من حكمة وحلم وعلم ومعرفة بأمور الحكم والجهاد، وعن ذلك يقول المؤلّف: "ذكر ما انتهى إليه أمر هذا السيّد [يقصد عبد القادر] بعد ما بذل مهجته، وسلك نهجته، في حماية بيضة الإسلام.. بعد أن حصّل السياسة الأدبية، بالوطن، وحاز الرّياسة العلمية في كلّ سكن وقطن، قصد به والده المذكور آنفا المآثر الحجازيّة.."[2].

وقد ظلّ الأمير عبد القادر، على سيرته في الحكم والجهاد، والاشتغال بالعلم والأدب، إلى أن نفذت قوّته، وضعفت وسائله أمام مواجهة المستعمر الفرنسي، قرّر إثرها الاستسلام سنة (1262هـ) فغادر الجزائر، مع أهله إلى سجن في باريس حتّى سنة (1268هـ). وفي هذه الفترة، ألّف محمّد السعيد سيرة محيي الدّين سنة (1264هـ). وألّف عبد القادر سيرته الذاتية سنة (1265هـ) بمساعدة صهره التّهامي. وعندما أطلق سراحه اختار السفر إلى تركيا، ثم دمشق. وحجّ مرّة أخرى سنة (1279هـ). ثم توجّه إلى الأستانة، وعاد بعد ذلك إلى دمشق ليقيم فيها حتّى وفاته سنة (1300هـ ـ 1883م). وقد عاش الأمير عبد القادر شطراً من حياته زاهداً، متعبّداً، كثير الترحال، مشتغلاً بالعلم والأدب، والتأليف فيهما، فكان له ديوانٌ من الشّعر، وكتاب يسمّى "المواقف" في التصوّف، وغيره من المؤلفات، التي يتعذّر ذكرها في هذا الموضع، وعاش شطراً آخر مجاهداً كما نعلم.

---

[1] محمّد السعيد بن محيي الدّين، سيرة محيي الدّين والد الأمير عبد القادر، مخطوط، المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 09.

[2] عبد القادر بن محيي الدّين، مذكرات، ص104.

2) ملامح الطبيعة والحياة المشرقيتين في الرحلات الجزائرية:

من المعلوم، أنّ الرّحلات النّثرية، التي عرفنا بها وبمؤلفيها تعدّ تسجيلاً لكثير من حقائق الواقع، ووصفا لبعض الأمكنة، والمعالم التاريخيّة، وذكرا للعلماء والصلحاء، في ذلك الوقت، ونحو هذا من القضايا المتّصلة بالمضمون، إلى جانب كون الرّحلة فنّاً أدبيّاً يتوفر على عناصر ذاتيّة للإمتاع، ومقوّمات شكليّة وأسلوبيّة، هي التي تعطيه صفة "الأدبيّة".

وتتشعّب قضايا المضمون في الرّحلات النّثريّة الجزائريّة إلى موضوعات عدّة. منها ما يتّسم بالطابع الجغرافيّ، الذي يخصّ وصف المدن والأمصار[1]، وذكر المظاهر الطبيعيّة الملفتة للانتباه، وتحديد الطرق والمسالك، وتعيين مواطن المياه. وغيره من المواضيع التي تنتمي إلى الجغرافيا الطّبيعيّة. ومنها ما يتّسم بالطّابع التّاريخي، الذي يضمّ محاور كثيرة، كالاجتماع، والثقافة والدّين والاقتصاد،...

1.2) الجانب الجغرافيّ:

اعتنى عدد من الباحثين في أدب الرّحلة، باستخراج وتحليل المواد الجغرافيّة الواردة في كتب الرّحلات العربيّة، واعتبروها منابع غنيّة للحقائق والمعلومات الجغرافيّة عن البلدان الإسلاميّة. ورأى بعضهم أنّ الرّحّالين كانوا من السبّاقين إلى التأليف في علم الجغرافيا[2].

ونذكر من بين هؤلاء الذين عالجوا المواضيع الجغرافيّة في كتبهم المستشرق الرّوسي (أغناطيوس كراتشكوفسكي)، الذي صنف الرّحلة العربيّة ضمن ما سمّاه بـ: "الأدب الجغرافي" الذي عدّه الباحث فرعاً من فروع الأدب العربي[3]، وقد تنبّه كراتشكوفسكي إلى قيمة مؤلّفات الأدب الجغرافي العربي، لكونها مصادر هامّة وأحياناً الوحيدة، التي عرّفت بمدن وبلدان العالم، في حقب معيّنة مع حفاظها غالباً على الطّابع الفنّي في الكتابة[4] واستعان جورج فضلو حوراني بما ورد في أدب الرّحلات العربيّة من معلومات جغرافيّة عن الملاحة في المحيط الهندي[5].

وتبدو المواد المتّصلة بالجغرافية عند أدبائنا متركزة حول: وصف المدن والأمصار، أو تحديد مواقعها، والمسافات التي تفصل بينها، وذكر خصائصها وهوائها، ومواردها الطّبيعيّة، وكذلك تتناول الطّرق البرّيّة والبحريّة، والمسالك والمفاوز، والفجاج، وقد تتخصّص أكثرها في الجغرافيا، فتتعرّض

---

(1) فرّق في القرن العاشر الميلادي بين المدن والأمصار، فكانت الأمصار تخصّ البلاد التي يسكنها السلطان، وتُقام فيها الدواوين. أمّا المدن، فهي مقام الجند، وأقلّ منها النّواحي والقرى.

(2) حسن زعرور، "قراءة في آثار الجغرافيين والرحّالات العرب في النهضة الأوروبية الحديثة"، مقال، الفكر العربي، لبنان، ع/51، 1988، ص152.

(3) أ. كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، تر. صلاح الدين عثمان هاشم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القسم الأوّل، ص3.

(4) المرجع نفسه ص، ص3، 4.

(5) جورج فضلو حوراني، العرب والملاحة في المحيط الهندي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1958.

إلى تحديد صورة الأرض، أو ما يعرف بعلم الخرائط[1].

وتندرج محاولتنا هنا في سياق الحديث عن المواد المتنوّعة، التي وردت في الرّحلات النّثريّة الجزائريّة، فنعرّف بمسار الرّحلات الجزائرية نحو المشرق، عند المؤلّفين الجزائريّين، وأنواع الطّرق المتّبعة في الرّحلات وخصائصها، ونذكر بعض ما ورد فيها من وصف للمدن والقرى في المشرق.

1.1.2. تعيين مسار الرّحلات:

نقصد بالمسار في الرّحلة، الاتجاه أو الخط النّاتج عن حركة تنقّل رحّالة ما من مكان إلى مكان، ويتضمّن المسار الطّرق التي سار عليها الرّحّالة، ثمّ المواضع التي مرّ بها، أو توقّف عندها كما يتضمّن أيضاً، زمن الانطلاق ومكانه وزمن الوصول.

ومن المعلوم، أنّ الوجهة الأساسيّة للرّحّالين الجزائريّين كانت واحدةً، وهي بلاد المشرق، والغرض الأساسي هو أداء فريضة الحجّ بالحجاز، والتعلم والتعليم بالبلدان المشرقية الأخرى. لكنّهم اختلفوا اختلافاً تامّاً أو جزئيّاً في ثلاثة أمور وهي: نقطة الانطلاق أوّلاً، والطّرق المتّبعة أو مسالك الرّحلة ثانياً، وذكر المدن والمواضع التي وطئوها ثالثاً.

فأمّا عن نقاط انطلاق الرّحّالين الجزائريّين، فقد كانت متباينةً تبايناً تامّاً لتباين مناطق المولد أو الإقامة، أو سكنى الرّحّالين، إذ انطلق المقري من فاس، والورثلاني من بني ورثلان بالجزائر، أما أبو راس فقد شرع في رحلته ابتداء من معسكر، والأمير عبد القادر من وهران، وهما مدينتان بغرب الجزائر.

وقد عيّن الرّحّالون الجزائريّون، الطّرق والاتّجاهات التي سلكوها للوصول إلى المشرق، مع تفاوت بينهم في التّفصيلات، ونسجّل اختلافاً جزئيّاً في اتّجاهات الرّحّالين الأربعة: المقّري، والورثلاني، وأبي راس، والأمير عبد القادر عند بعض المراحل والمواضع، وتماثلاً في أخرى. وتجدر الإشارة، إلى أنّ رحلة أبي العبّاس أحمد المقري، عبارة عن سفر ذهاب إلى الحجاز دون إياب؛ لأنّ المقري استقرّ بمصر نهائيًّا، ولم يطلعنا أبو راس على أحداث عودته إلى معسكر، رغم تحقيق ذلك. ويبقى الحسين الورثلاني، والأمير عبد القادر متميّزين بسرد تفاصيل رحلتيهما ذهابا وإيّاباً.

ومن خلال قراءتنا للرحلات المعنية بالدراسة، نلاحظ أنّ أحمد المقري قد عرف تجربة السّير في البحر الأبيض، أثناء رحلته الحجازيّة، رغم قلّة الأمن، وشيوع القرصنة المسيحيّة فيه[2]. بينما

---

(1) محمّد حسن، مساهمة كتب المسالك والرّحلة في تأسيس معجم موحّد للبلدان العربية، مجلة أدب الرّحلة والتواصل الحضاري، ص 146، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، مج1983، 5، ص146.

(2) مختار بن طاهر فيلالي، رحلة الورثلاني عرض ودراسة، ص83.

فضّل الرّحالة الورثلاني الابتعاد عن البحر لكثرة مخاطره ولعدم قدرته على ركوب البحر[1]، وامتاز الورثلاني باتّساع رقعة سيره في البرّ، وتنوّع الدّروب في الذهاب والإياب، وكذلك سلك أبو راس النّاصر المعسكريّ نحو تونس طريق الهضاب الشّماليّ العابر مدن الجزائر من الغرب إلى الشرق.

واشترك الرّحّالون الثّلاثة (المقّري، أبو راس والأمير عبد القادر) في ركوبهم مراكبَ بحريّة من عمالة تونس إلى مصر عن طريق الإرساء في أقرب موانئها وهو ميناء الإسكندريّة، وحصر أحمد المقري زمن الرّحلة من ميناء سوسة، في شهر صفر من سنة (1028هـ) ووصل الإسكندريّة في شهر جمادى الأولى، أيّ بعد مرور أكثر من شهرين[2].

وركب أبو راس النّاصر، وبعده الأمير عبد القادر البحرَ انطلاقاً من ميناء تونس، ووصولاً إلى الإسكندريّة. ولم يخبر الرّحّالة الأوّل القرّاء عن مقدار الزّمن الذي استغرقته رحلته في البحر[3]. بينما حدّدها الأمير عبد القادر باليوم والشّهر والسّنة، من ثاني عشر رمضان من سنة (1239هـ) ودام سفره في البحر تسعة عشر يوماً، فوصل الإسكندريّة آخر يوم من رمضان[4].

وتحدّث كلٌّ من أحمد المقري، والأمير عبد القادر عن أحوال السّفر في البحر، فصوّر لنا المقّري ما عاناهُ أثناء إبحاره وصفاً دقيقاً، يذكّرنا بوصف أحمد بن جبير عند حديثه عن الجزر والمسالك البحريّة[5]. وذكر وجود القراصنة في جزيرة مالطة، الذين كانوا يتربّصون بالمارّين وخصوصاً المسلمين، الذين يتعرّضون إلى القتل أو السّجن والسّبي على أيديهم. وقد تعرّض مركب المقري، إلى مخاطر الغرق عند هبوب الرّياح النّكباء، وهي التي تعيق السّفن عن التّقدّم، وتضطرّها إلى الإرساء أيّاماً وشهوراً. كما أنّ شدّة الرّياح، وهبوب العواصف، وعظمَ الأمواج وتلاطمها، كانت كلّها أخطاراً تعرض للمسافر في البحر، فتثير فيه القلقَ والخوفَ والفزعَ من انكسار المركب وتحطّمه، والغرق بعدها في لجّ البحر.

ولا تختلف حالة الإبحار في زمن الأمير عبد القادر، فقد ظلّ نظام الأشرعَة، معمولاً به، وهذا ما جعل المركب الذي أقلّ الأمير من تونس يرجع إلى الميناء بعد الإبحار بستّة أيّام، بسبب هبوب الرّياح النّكباء، التي حالت دون تقدّم المركب نحو مصر وكان على القائد الانتظار حتى تهبّ الرّياح الغربيّة.

ووصف الرّحّالون أخطارَ الرّحلة في البرّ كما وصفوها في البحر، فتحدّث أحمد المقري حديثاً قصيراً عن خطورة الرّحلة في البرّ كذلك، عند ذهابه من الإسكندريّة إلى مصر، وأوضح أنّ صعوبات السّفر تأتي من اختلاف المسالك على الأدلّة، واحتمال التّيه، وما ينجم عنه من قلقٍ

---

(1) الحسين الورثلاني، نزهة الأنظار، ص559.
(2) أبو العبّاس أحمد المقري، رحلة، مخ، ظهر الورقة رقم 10.
(3) محمّد أبو راس، فتح الإله، ص115.
(4) عبد القادر بن محيي الدّين، مذكرات، ص106، 107.
(5) محمّد بن أحمد بن جبير، رحلة بن جبير، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1988، ص3، 6.

وإحساس بالغربة. وكذلك من مشقّة صعود المرتفعات، ونزول المنحدرات خاصّة على الإبل، وصعوبة اجتياز الصّحاري المقفرة، الجافّة من المياه. وقد قال المقري في هذا الصّدد: ".. ولم نخل في البرّ من معاناة خطوب... فكم جُبْنَا من مَهَامهَ فيحاً، ومسحنا بالخطى منها أثيراً وصفحياً.. وفَلَيْنَا الفِجاجَ، وقرأنا من الطّرق خطوطاً ذات استقامة واعوجاج"[1].

وبيّن الورثلاني مخاطرَ السّفر في البرّ، وخصوصاً الصّحراء؛ حيث تعاني الأركابُ قلّة المياه ورداءتها[2]، وشدّة الحرارة[3]، وكذلك انعدام العشب والكلأ للإبل، فيصيبها بذلك الضّعف والموت[4]. كما أنّ طريق البرّ تعرف بطولها، وكثرة المراحل فيها، العامرة منها والخالية، والتي تسبّب تعب المسافر، وقلقه في الوصول إلى مقصده، وقد تحصل الوفاة في كثيرٍ من الأحيان قبل الوصول[5].

ويبدو السّفر في الطّريق البرّيّة عند الأمير عبد القادر أكثر سهولةً وأمناً، فقد يرجع هذا إلى قدرة الأمير عبد القادر على تحمّل المشاقّ[6]، وقيامه بالرّحلة في فترة شبابه. وقد يرجع كذلك إلى تحسّن أحوال الطّرق، وتطوّر الحياة، في البلدان. ورغم ذلك، فلم يغفل الأمير ذكر صعوبة صحراء برقة الواقعة بين مصر وطرابلس فقال: ".. ومن ذلك الموضع [كرداسته غرب الأهرام الثّلاثة] ركبنا مهامهَ فيحا كما قال عياض، تحار فيه القطا، وتقصر عنه الخطا"[7].

وتأتي أهمّ مرحلة عند الرحّالين الجزائريين، بدخول بلاد الحجاز الشريف، ونلمس اشتراكاً بين الرحّالين الثلاثة المقّريّ وأبي راس والأمير عبد القادر في اجتيازهم البحر الأحمر إلى جدّة[8]، مقصد الحجّاج ومؤدّاهم إلى بيت الله الحرام، كما ذكر المقريّ؛ فهي قريبة من مكّة، وتبعد عنها خمسة وسبعين كيلومتراً[9]، وقصد أبو راس مدخلاً بحريّاً آخر للحجاز، وهو ينبوع البحر[10]، الذي بلغه الأمير عبد القادر أيضاً بعد ثمانية أيّام، ومنه إلى جدّة[11]، وقد زار الرحّالة الثلاثة مكّة المكرّمة والمدينة المشرّفة وكثيراً من المواضع الواقعة بينهما كرابغ والبزوة وبدر والصفراء ونقب عليّ،... وغيرها من الأماكن الحجازية الشريفة. وزار الأمير عبد القادر في طريق العودة مواطن واقعة على

---

(1) أبو العبّاس أحمد المقري، نفح الطيب، ص ـ ص. 34 ـ 35.

(2) الحسين الورثلاني، نزهة الأنظار، ص211.

(3) المصدر نفسه، ص331.

(4) المصدر نفسه، ص215.

(5) المصدر نفسه، ص236، 331، 332، 449، 450، 555ـ 605، 652، ...

(6) محمّد السعيد بن محيي الدّين، سيرة محيي الدّين والد الأمير عبد القادر، مخ، وجه الورقة رقم1.

(7) عبد القادر بن محيي الدّين، مذكرات، ص. 134.

(8) أبو العبّاس أحمد المقري، نفح الطيب، ج1، ص39.

(9) *Kienast, et Bertrand, Atlas, Maury imprimeur SA, France, troisième edition, 1983, p.52.*

(10) عبد القادر بن محيي الدّين، مذكرات، ص109.

(11) المصدر نفسه، ص109.

طريق البر المؤدّية إلى قاهرة مصر. منها: الجوزاء والينبوع والوجه وآبار السلطان ومغاير شعيب وبندر العاقبة وبندر النخيل، وغيرها من المعاطن الحجازية والمصرية[1].

أمّا الورثلاني، فقد كان مساره من موطنه نحو الحجاز أكثر تحديداً، حيث فصّل في ذكر مراحل الرّحلة وخاصّة بين مصر والحجاز[2]. نلاحظ من خلال معرفة مراحل سفر الورثلاني في البر بين عمالتي مصر والحجاز، شبهاً كبيراً بينها وبين مراحل الإياب عند الأمير عبد القادر برّاً أيضاً، وهو ما يؤكّد بقاء معالم الطريق على حالها حتّى القرن التاسع عشر الميلادي، مع تغيير نسبيٍّ في تسميّة المواضع[3].

وأخيراً، يتّفق الرحّالون الثلاثة المقري وأبو راس والأمير في زيّارتهم جميعاً بلاد الشام وفلسطين، فزار أحمد المقريّ بيت المقدس والخليل ودمشق والصّالحيّة وغزّة[4]، ورحل أبو راس إلى دمشق والرملة وغزّة والعريش[5]، وزار الأمير دمشق وبغداد[6]. وكلّ هذه المدن تستوجب الرّحلة برّاً؛ إذ هي متّصلةٌ لا يفرّق بينها البحر، بينما لم يزر الورثلاني أيَّ قطرٍ مشرقيٍّ آخر غير الحجاز.

2.1.2 ـ وصف المدن وخصائص البيئة الطبيعيّة:

عرّف الرّحالون الجزائريّون بالأماكن والمواضع، التي كانت بارزة في خريطة العالم العربيّ في زمانهم (ق11، 12، 13هـ). فتعرّض هؤلاء الرحّالون إلى وصف مدن في المشرق، كالإسكندريّة ومصر وسويس، وجدة والينبوع ومكة وبدر وطيبة، وغزة والقدس، ودمشق وبغداد.

كما ذكر بعض الرّحالين وأبرزهم الحسين الورثلانيّ، مواقع كثيرة من معاطن المياه وآباراً وأودية، وأنهاراً وسباخاً وعيوناً ومجمّعات، وأهم الموارد الطبيعيّة من معادن وجبال الملح، وكذلك ما في الطّريق من منحدرات ومرتفعات، وسهول وصحاري وبحار.

وقد وردت المقاطع والإشارات الوصفيّة للأماكن عند الرّحالين الجزائريّين، مضمّنةً في صيغ أدبيّة نثريّة أو شعريّة، صيّرها الأسلوب الأدبيّ، مشبعة بأحاسيس الرّحالة. ممّا يجعل الوصف الجغرافيّ في الرّحلات النّثريّة الجزائريّة يدخل في إطار الأدب الوصفي، أكثر منه وصفاً علميّاً موضوعيّاً.

وإذا طالعنا ما خلّفه الرّحالون الجزائريون، من أخبار عن المدن المشرقيّة، فإنّنا سنجد دائماً

---

(1) المصدر نفسه، ص133.

(2) الحسين الورثلاني، نزهة الأنظار، ص330 ـ 332، 368، 371.

(3) مثل تسميّة دار أمّ السلطان وعيون الأقصاب ومغارة شعيب وشرف بني عطيّة أو أبو العظام عند الورثلاني، وتسميتها بآبار السلطان ووادي القصب ومغاير شعيب والشرفة أمّ الطعام عند الأمير عبد القادر.

(4) أبو العبّاس أحمد المقري، رحلة مخ، ظهر الورقة رقم2، الورقة 4، 5، ووجه الورقة رقم 36.

(5) محمّد أبو راس، فتح الإله، ص، ص. 119، 120.

(6) عبد القادر بن محيي الدّين، مذكرات، ص127 ـ 132.

تفاوتاً في الوصف بين الرحالين، بحسب مقدرتهم الأدبيّة، وبراعتهم في التّصوير. وقد قام أحمد المقريّ بترديد كثير من الشّعر العربيّ[1]، الذي تغنّى فيه أصحابه بمحاسن مصر، وما فيها من بدائع ولطائف كنهر النّيل، كأنّه بذلك يعتذر عن المزيد. أمّا الحسين الورثلانيّ، فكان أكثر جرأة إذ عيّن معاطن المياه فيها: من حلوة أو مالحة، باردة أو ساخنة وذكر أسماء مدنها، ككرداسة (المنصورة)، والفيّوم، وبولاق الواقعة على نهر النّيل[2]. أمّا التّيه، فهي أرض مقفرة طويلة، خالية من المياه، ويصعب السّير فيها أيّام الحرّ[3]. ومن الأودية في البلاد المصريّة كذلك واد يسمّى الأراك. قال عنه الورثلاني إنه: "واد واسع يأتي من ناحية الشّمال، والبحر عن يمينه قريب منه، وفيه كثير من شجر الأراك الأخضر النّاعم"[4]. ووادي الأكره، الذي كان كبيراً، قبيح الماء، باستثناء حالات هطول الأمطار الغزيرة، فإنّ الماء يحسن فيه ويعذب. وأخبر الورثلانيّ أنّ بهذا الوادي أحساءً كثيرة، وأشجاراً كثيفة[5].

وزوّدنا الورثلانيّ بملاحظة هامّة حول الفرق بين أراضي وجبال مصر، ومثيلتها في الحجاز، فقال إنّ لون جبال وأراضي مصر أقلّ سواداً منها في الحجاز[6]. أمّا الرّحالة أبو راس النّاصر فقد ذكر حين دخوله مصر أنّه عجز عن وصفها لعظم شأنها، وأخبر بأنّها جمعت صفتيّ العمارة والفلاحة فقال: "دخلت بناءها المبهت المعجب، وخارجها المنبت المنجب"[7].

ولاحظ الأمير عبد القادر حين وجوده بمصر ظاهرة فيضان نهر النّيل، كما لاحظ الورثلانيّ ذلك من قبل وتخوّفا منها، وقال الأمير أنّها ظاهرة إيجابيّة، تساعد على تروية أرياف مصر، ومزارعها وشوارعها الواقعة على الضّفّتين[8].

وتعرّض الرّحالة أحمد المقريّ، إلى وصف مدينة دمشق، وذكر جمالها إذ قد وجد شبهاً كبيراً بينها وبين مدينة تلمسان مسقط رأسه ولعلّ ذلك لمجرّد الحنين فقط فقال: ".. وقد تذكّرت بلادي النّائية، بذلك المرأى الشّاميّ الذي يبهر رائيه، فما شئت من أنهار ذات انسجام، أترع بها من جريال الأنس جام... وحدائق تعشي أنوارها الأحداق"[9]. وهذه الصوّر عن العناصر الطّبيعيّة من أنهار متدفّقة، وبساتين منبتة مزهرة سبق أن وصف بها المقريّ تلمسان والمغرب الأقصى وأكّد وجود

---

[1] وممّا استشهد به المقري في وصف مصر، شعرَ ابن ناهض الحلبي وأبي المكارم بن مماتي والقاضي الفاضل البيساني وأحمد بن فضل العمري... وغيره من الشعر. أنظر: أبو العبّاس أحمد المقري، نفح الطيب، ج1، ص ص35 ـ 39.

[2] الحسين الورثلاني، نزهة الأنظار، ص242.

[3] المصدر نفسه، ص331.

[4] المصدر نفسه، ص344.

[5] الحسين الورثلاني، نزهة الأنظار، ص346.

[6] المصدر نفسه، ص347.

[7] محمّد أبو راس، فتح الإله، ص115.

[8] عبد القادر بن محيي الدّين، مذكرات، ص133.

[9] أبو العبّاس أحمد المقري، نفح الطيب، ج1، ص35.

الشّبه بين تلمسان ودمشق مرّة أخرى عندما قال: ".. إذ التّشابه بينهما قريب، في الأنهار والأزهار، ذات العـرف المعطار، وزادت هذه بالتقديس الذي همعت عليها منه الأمطار"[1]. وليس هذا التّشابه ببعيد إذا علمنا أنّ كلتا المدينتين تتمتّع بمناخ جاف ومياه وحدائق كثيرة ومساجد عامرة.

والأمر عند الأمير عبد القادر لا يختلف كثيراً عمّا ذكره سلفه أحمد المقريّ فآثر نقل حديثه عن المدينـة مـن كتابه نفح الطّيب، وقد أعجب بهذه المدينة كثيراً، كما أعجب بها المقريّ وقال الأمير: "وجدنـا حيـن اطمئنانـنا إليها وثوائنا بها من اللّطافة والظّرافة وحسن الخلق في أهلها ما يناسب اعتدال مياهها ونسيمها"[2]. وذكر أنّ دمشق تشتهر بين المدن بكثرة مزارعها وجودة فواكهها.

أمّـا مديـنة بغداد التي انفرد الأمير بزيارتها ووصفها دون غيره من الرّحالين الجزائريين، فقد أشـار فـي معرض حديثه عنها، إلى شهرة نهرها العظيم دجلة، الذي يمتاز بعذوبة مياهه، وكفايته لجميع السّاكنين شرباً وسقياً، وقال عند دخوله إليها: "إلى أن حللنا مصر بغداد، ووردنا فرات دجلته الوارد ودخلناها في أحسن زيّ وغاية شبع وريّ"[3].

2.2) الجانب الاجتماعي[4]:

عرضت الرّحلات النّثريّة الجزائريّة، موضوعات اجتماعيّة متنوّعة وردت في شكل ملاحظات وإشـارات، إلى ظواهر وحالات اجتماعيّة، ارتبطت بأفعال النّاس وبأخلاقهم وعاداتهم، في المشرق كمـا تعلّقـت أيضاً، بالأحداث التّاريخيّة التي كانت لها آثار إيجابيّة أو سلبيّة على المجتمع الإسلاميّ بكاملـه، أو على بعض أفراده يومئذ وغالباً ما كانت ملاحظات الرّحالين، تخصّ النّاس، الذين لقوهم وتعاملوا معهم، أو سمعوا عنهم، أثناء الرّحلة، وهو ما يجعل تلك الملاحظات تأتي منطبعة بأحاسيس الرّحالة، وأحكامه ومواقفه الشّخصيّة، ومتّصفة بالذّاتيّة والتّعميم أو المبالغة، في أكثر الأحيان.

وسـنحاول، إبراز بعض الظّواهر، والحالات الاجتماعيّة، التي شاهدها الرّحالون الجزائريّون، فـي الـبلدان الإسـلاميّة. فاسترعت انتباههم، ودفعتهم إلى وصفها، والتّعبير عنها بعفويّة، وهو ما يمـيّزها عـن ملاحظات عالم الاجتماع الذي يركّز على الظّاهرة، فيحيط بكل جوانبها، ويبحث عن مسبّباتها ونتائجها، بداياتها، وحالات تطوّرها.

---

(1) المصدر نفسه، ص66.

(2) عبد القادر بن محيي الدّين، مذكرات الأمير، ص129.

(3) المصدر نفسه، ص115.

(4) تعرّض باحثون عدّة إلى دراسة الجوانب التاريخية ومنها الاجتماعية في الرحلات العربية، نذكر كمثال على ذلك، مقال الدكتور محمّـد حنّاوي، نزهة المشتاق، مصدر أساسي لدراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، مجلة أدب الرّحلة والتواصل الحضاري، العـدد5، 1983، ص ـ ص. 57 ـ 71، ومـن الدراسات في هذا المجال كذلك، مقال الدكتور أحمد أبو سعد، مظاهر الحضـارة والعمـران وتجلّيها من خلال كتب الرّحالة، مجلّة الفكر العربي، بيروت، العدد، 51، 1988، ص ـ ص26 ـ 48.

1.2.2 ـ الحوادث الاجتماعيّة: (الحروب، الخراب، المجاعة، الأوبئة)

عرف المجتمع الإسلاميّ إبان الحكم التّركيّ حوادث ومخاطر كثيرة، من حروب داخليّة وخارجيّة، وانخفاض في مستوى المعيشة الماديّ، وانتشار الأمراض والأوبئة، وغيرها من الوقائع، تركت آثاراً سلبيّة على السّكان، كالوفيات والجلاء الجماعيّ وخراب المدن.

وقد تناول أوّل الرّحالين الجزائريين في تصنيفنا، وهو أحمد المقريّ، المتحدّث عن بلد الحجاز الذي عرف مشاكل مشابهة، تعلّقت بالقرصنة البحرية، وترصّد المرتزقة بالسفن الوافدة على ميناء جدّة، قصداً لسلبها سلعها وقتل المقاومين لهم، وهي أخبارٌ وردت في رسائل مفتي الحرم المكي عبد الرحمن بن مرشد إلى الرحّالة المقري في سنوات (1029هـ، 1030هـ، 1035هـ، 1036هـ) فقال المفتي عن أحوال الحرمين في سنة (1029هـ): "... فهي على ما يعهده من القرار غير أنّ المرتزقة تواترت عليهم ضوائق الأحوال فألجأتهم إلى مضائق الأهوال، حيث لم تصل سفن الحبوب، ولا نالهم من محصول بندر جدّة إلاّ ما يسفيه أضعف الهبوب، فأحوال أهل الحرمين بسبب ذلك غير منتظمة، وآمالهم في دفاتر اليأس أضحت مرتقمة"[1].

غير أنّ الأحوال تحسّنت فيما يبدو سنة (1030هـ) بعد نزول المطر، فزادت المحاصيل، وانخفضت الأسعار[2]. ولكن بعد أشهر قليلة أصاب أهل المدينة تعب ومشقّة، ونالهم من حَسن باشا الحاكم العثماني عظيم الكرب؛ فقد أثقلهم بالضرائب التي لم يقدروا على دفعها، لضعف مستوى المعيشة، وقلّة المؤونة. ولم يجد أهل المدينة خلاصاً من ظلم الحاكم سوى الدعاء عليه في الحضرة النبوية، حتّى استجاب الله لدعائهم، فوافته المنيّة. وقد نقل المقري قول عبد الرحمن المرشديّ في هذه الحادثة: "... وهذه عادة الله في كلّ من نوى أهل الحرمين بالسّو ونكاهم بجراح التعدّي ولم يأسوا"[3].

ونلاحظ هنا، أنّ وصف الرحّالة أحمد المقريّ، وعبد الرحمن المرشديّ للحجاز، يفيد تردّي الأوضاع وعدم الاستقرار، ضمن نصوص أدبية نثرية أو شعرية، تحمل معاني التأثر والحزن، وتعكس خصائص الكتابة الفنية في ذلك العصر وهي مكتظّة بالصنعة اللّفظية.

أمّا الحسين الورثلاني، فيبدو أكثر الرحّالين عناية بالحياة الاجتماعية حين حدّثنا عن حالات الاستقرار، وحالات الاضطراب، واستطاع أن ينقل لنا ملاحظات دقيقة، وافية وهامّة عمّا شاهده من أحوال النّاس في المدن والأماكن التي مرّ بها أو زارها كحوادث الفتن التي وقعت ببجاية والحضنة وبسكرة، والخراب الذي حلّ ببعض معاطن طرابلس والمجاعة التي حلّت بها. وذكر أنّ بعض الفتن أو الاقتتال بين بعض القبائل في منطقتي بجاية وزواوة مرجعها ابتعاد العامّة عن الدّين الإسلامي.

وسجل الورثلاني وخلفه عبد القادر ممارسة بعض قبائل العرب أفعال السّرقة، وقطع الطّريق

(1) أبو العبّاس أحمد المقري، رحلة، مخ، وجه الورقة رقم58.

(2) المصدر نفسه، ظهر الورقة رقم 58.

(3) المصدر نفسه.

علـى المسافرين، إذ واجهوا أخطار السرقة بصحراء مصر، وبعض معاطن الحجاز، وفي الطريق المؤدية إلى بغداد من جهة الحجاز، وهو ما سنفصل في ذكره لاحقاً.

2.2.2 ـ قبح الصّفات والعادات:

لقــد ترك الرّحّالون الجزائريّون أحكاماً عامّة وأخباراً، عن صفات وأخلاق لم تعجبهم عند أهل زمــانهم، أو أســاءت إليهم، وصدرت عن بعض الفئات الاجتماعيّة من الخاصّة أو العامّة في بعض مــدن المشرق كالغيرة والحسد، والكره والظّلم والغشّ والكذب والوشاية والسّرقة وقطع الطّرق على المســافرين، ... وغــيرها من الأفعال والأحداث السّلبيّة التي يصعب حصرها، فنكتفي بأمثلة منها فقط.

ونذكــر بعــض الأحكام، التي شكّلت اتّفاقاً بين الرّحّالين الثّلاثة وهم: أحمد المقّري، والحسين الورثلاني، وأبو راس النّاصر، الذين ذمّوا أهل مصر خاصّة دون نفي الصّفات الحسنة عنهم. فذكر المقري أنّه وجد في مصر فئة تعاديه، وتحسده في مكانته العلميّة وشهرته بين النّاس وراحت تسعى إلــى ترحيله عن مصر رغم التّرحيب الذي لقيه من فئات أخرى، تدعوه إلى المكوث والجلوس في مجالس العلم والتّدريس ونقل المقري شهادات عدد كثير منهم في كتابه، ممّا لا يتّسع المجال لذكرها هــنا، وإذا كــان أحمــد المقّــري، لم يحدّد لنا الفئة التي اتّصفت بالحسد والغيرة منه، فإنّ الحسين الورثلانــي كــان أكثر تعييناً وتخصيصاً، فجاءت أحكامه في صيغ نثريّة بخلاف أحمد المقّري الذي عبّر عن حكمه عن أهل مصر بالشّعر.

تكلّــم الورثلانــي عــن صــفة الظّلم المتفشّية بين ولاة مصر وقد عمّ ظلمهم جميع النّاس، من المقيميــن والمجاورين، والمسافرين ثمّ خصّ بالذكر والي بولاق، الذي عرف بكرهه وظلمه للحجّاج فقــال الورثلانــي: "إنّ ظلــم ولاتهــا قد وصل كل جنس من أجناس الآدميين حتى بلغ ظلمه الحاج المغربــي والعلمــاء والطّلــبة والفقراء والأشياخ والصّنّاع والتّجّار والمجاورين وسائر النّاس قاطبة ولذلك ابتلاهم الله بالشّقاق والفتنة فكانت مصر لمن غلب.."[1] وقد بالغ والي بولاق في ظلم الحجّاج، حــتّى كان معينوه وحرّاسه يترصّدون للحجّاج في الأسواق فيلقوهم في السّجن، ولا يفكّ سجنهم إلاّ بعــد دفع أموال مفروضة[2] وقد بلغ غضب الحسين الورثلاني على هذا الوالي مداه، حتى دعا عليه بالهلاك والموت.

وتحــدّث الورثلاني عمّن أسماهم "الشّيّالين" الذين يحملون متاع الحجّاج ووصفهم بأقبح الصّفات كالمكــر، والغدر، والاحتيال على حجّاج بيت الله دون رهبة، وقد بدا الورثلاني خبيراً بأفعال ونوايا الشّــيّالين فــي مصــر، فحذّر الحجّاج، والقرّاء منهم، ودعاهم إلى تجنّبهم، وعدم الاغترار بهم فقال موضّــحاً: "فــلا تغترّ أيّها الحاجّ بحلاوة اللّسان من الشّياطين ولا بإظهار المودّة ولا بكثرة الأيمان،

---

[1] *الحسين الورثلاني، نزهة الأنظار، ص3/6.*

[2] *المصدر نفسه، ص3/7.*

فإنّهم ذئاب في ثياب، وكذا من أتوا لك بهديّة، لا تقبلها منهم، فإنّهم يريدون التّحيّل بالوصول إلى مالك.. فلا يعتبرون عهداً ولا مودّة ولا يميناً ولا صحبة ولا شيخاً ولا وليّاً إلاّ المكر والخديعة.. إن قدروا على أخذ المال تحيّلاً فعلوه وإلاّ أخذوه بإعطاء رشوة لأصحاب المخزن مع الدّعاوي الكاذبة والفجور وإظهار الشّكوى بلسان الباطل، وغير ذلك من فضائحهم..."[1].

وهكذا يقدّم الورثلانيّ، تحليلاً للظواهر التي لاحظها في مصر، وأوحى بأنّ الظّلم يقع على المغاربة خاصّة للوشاية بهم، والاحتيال عليهم، ممّا نستغربه اليوم فقال في هذا المعنى: ".. فصارت في النفوس أقبح الأوطان وأذلّها للغريب مصر ومكة فلا تجد أحداً من مصر إلاّ يحتقر المغاربة، حتّى كادوا أن يخرجوهم من الإسلام.. فترى المغربيّ إذا تكلّم تعصبّوا عليه بالباطل، ولو بالزّور. فلم ينفع فيهم إلاّ عدم مخالطتهم... ليصرف عنه السّوء والفحشاء الصّادرة منهم وما تخفي صدورهم لنا أكبر وأعظم..."[2].

لكنّ الورثلانيّ علّل هذه المواقف السّلبيّة، بتشويه بعض المغاربة لصورة العامّة منهم. لتمرّدهم وضلالهم باتّباع علم الكيمياء، واستعمالها في المضرّات والمحرّمات كالسّحر والشّعوذة وإخراج الخبايا والكنوز من الأرض وإصراع الجنّ وتفريق الأحباب، ونحو هذا من أعمال السّحر والشّعوذة، وتبدو لنا اليوم في غاية الغرابة.

وكذلك تعرّض أبو راس النّاصر، باختصار شديد إلى ذكر سوء معاملة العلماء المصريين له، إذ حسدوه في علمه، وحفظه، وفهمه، وصغّروا من شأنه، فامتحنوه وشكّوا في إجابته. لكنّه أثبت تفوّقه. بعدما ظنّوا أنه أقلّ علماً وحفظاً.

وقد أشار أحمد المقّري إلى ما سيؤكّده الورثلاني والأمير عبد القادر من وجود ظاهرة اللصوصيّة، وقطع الطّرق في بلاد الحجاز نفسه، وأوردنا سابقاً كلام أحمد المقري، عن المرتزقة الذين تعرّضوا إلى سفن الحبوب المتّجهة إلى جدّة، ونهبوا ما كان محمولاً عليها من بضائع[3].

وتوسّع الورثلاني في ذكر مسألة انتشار اللّصوصيّة، برًّا، بعد خروجه من مصر. وقارن بين مفازة برقة، ودروب الحجاز الصّحراويّة، فرأى أنّ الحجّاج وجدوا الأمن والسّلام عند عبورهم مفازة برقة اللّيبيّة خلافاً لأرض الحجاز التي كانوا فيها مهدّدين بالسّلب والقتل، لتربّص الأعراب بهم، فأقرّ الورثلاني بخطورة الدّرب بين مصر والحجاز من التّفرّق، أو التّأخّر عن الرّكب وعيّن الورثلاني أكثرها خطراً، وهي: سطح العقبة، وآبار أمّ السّلطان، والدّركين، ووادي العقيق، وهو موضع أعرابه لصوص، يتعدّون على النّاس بجرأة وسفه[4] وأخبر الرّحّالة أنّ بعض السّنن، تركها الحجّاج اضطراراً، لكثرة أذى اللّصوص.

[1] المصدر نفسه، ص283.

[2] الحسين الورثلاني، نزهة الأنظار، ص559.

[3] أشرنا إلى هذا الموضوع ضمن عنوان الحوادث الاجتماعية.

[4] المصدر نفسه، ص 373.

وأشـــار الأمير عبد القادر من جهته في عبارات سريعة إلى وجود قطّاع الطّرق في الصّحراء الواقعــة بين طيبة وبغداد، فآثر اجتياز طريق الشّام نحو دمشق ومنها إلى بغداد، فقال: ".. ثمّ خرجنا مودّعين صاحب الرّوضة المفضلة على بقاع الأرض والسّماء، زائرين مدينة السّلام المسمّاة "بغداد" على طريق الشّام لصعوبة طريق الدورق، بكثرة اللّصوص المنتهبين وعدم اجتياز السيارة مع قبائلها مـن الـبدو، لكونهم لا ينالهم حكم سلطان، ولا خوف الله"[1]. وهذا القول يدلّ على استمرار ظاهرة اللّصوصـيّة فـي دروب الصّحراء الحجازيّة حتى القرن الثّالث عشر الهجري، وهو أمر بديهي في زمن غابت فيه السّلطة الفعليّة وساد الظّلم والظّلام أرجاء البلاد الإسلاميّة.

3.2.2 ـ حسن الأخلاق والعادات:

دوّن الـرّحالون الجزائـريّون، أخباراً كثيرةً في كتبهم المذكورة تتعلّق بالأخلاق والعادات عند الأهالي الذين تعرّفوا عليهم مثلما عبّروا عن بعض الظّواهر السلبيّة كما تقدّم القول.

وممّا يتّصل بصفات الصّلاح في نظر الرّحّالين الولاية والكرم والتّرحيب بالغريب ومن العادات الحسـنة التّـنزّه في الحدائق والأماكن العامّة في أيّام الأعياد، والاختلاط بالعلماء، والأعيان، وعادة الاحتفال بمراسيم حمل كسوة الكعبة المشرّفة، مثلما ذكر المقّري عن أهل الشّام قائلاً: ".. كنت كثيراً مـا أسـمع عن أهلها، زاد الله في ارتقائهم ما يشوقني إلى رؤيتها ولقائهم وينشقني على البعد أريج الأدب الفـائق من تلقائهم"[2]. ممّا يدلّ على أنّ وطن المسلم يومئذ يمتدّ على طول العالم الإسلامي، وأنّ المسلمين الصّادقين حيثما وجدوا فهم أهله وعشيرته[3].

ومـع هذا فقد أعرب المقّري عن عجزه في توفية حقوق أهل الشّام فقال: ".. فليت شعري، بأيّ أسلوب أؤدّى بعض حقّهم المطلوب؟ أم بي لسان أثني على مزاياهم الحسان؟ وما عسى أقول في قوم نسقوا الفضائل ولاء، وتعاطوا أكواب المحامد ولاء، وسحبوا من المجد مطارف وملاء.."[4].

ولا يختلف أبو راس، والأمير عبد القادر عمّا ذكره سلفهما المقّري عن أهل الشّام، إذ ألفيا دوام الخصـال الفاضلة عند الشّاميّين صادرة عن طبع كريم وضيافة وتأدّب مع الوافدين عليهم ورقّة في التّعامل، وطلاوة في الكلام، ... وغيرها من المحاسن التي صرّح بها المقّري، وأكّدها من زار الشّام بعـده مـن الجزائريّيـن، فعـندما دخل محمّد أبو راس الشّام، لقي التّرحيب، والحفاوة من علمائها بالخصـوص، الذين تذاكروا معه في مسائل علميّة، فقدّروا مكانته، وأنصفوه[5]، دون حسد أو اختبار لعلمه وحفظه مثلما جرى له مع أهل تونس ومصر، وزاد الشاميّون إحساناً لأبي راس، بأن قدّموا له

---

(1) عبد القادر بن محيي الدّين، مذكرات، ص110.

(2) أبو العبّاس أحمد المقري، نفح الطيب، ج1، ص62.

(3) المصدر نفسه، ص69.

(4) المصدر نفسه ص64.

(5) محمّد أبو راس، فتح الإله، ص119.

المال الكافي لمواصلة رحلته، وودّعوه، وشيّعوه، عند خروجه من المدينة[1].

أمّــا الأمير عبد القادر، فقد أحسّ بالاطمئنان أثناء إقامته بدمشق لاعتدال هوائها، وحسن أخلاق أهلهــا، إذ قــال: ".. وأقمــنا بهــا مدّة من شهر، ونحن في أحسن إكرام، وطيب كلم من الرّؤساء والبشــوات وغــيرهم ووجدنــا من أعيان الصّوفيّة بها قوماً لهم شبه بالجنيد والشلبي..."[2]، وعند رجوعه من مدينة بغداد إلى الحجاز، مرّ على دمشق أيضاً، وأقام بها مدّة[3].

وأفادنــا الحسين الورثلاني، خاصّة بحديث طويل عن الأولياء والصّالحين في مصر فقال: "هذا وإنّ مصــر قد حشيت بأوليّاء الله، وإنّهم فيها كالنجوم في السّماء، فالمستور فيها أكثر من الظّاهر.. والغالــب أن أســواقها لا تخلــو منهم فمن أزيل عنه الحجاب رآهم عياناً"[4]. وكانت زيارة الأولياء والتّعلّق بالصّالحين عادة أهل ذلك الزّمن لكثرة اعتقادهم في الولاية والورثلاني واحد منهم.

هــذا، وقــد عدّد الورثلاني مرافق مصر، وطبقات أهلها، وذكر وظائفهم وصفاتهم، ورأى أنّ المطّلــع على أحوال مصر، وعجائبها، يحصل له الاعتبار، والإحساس بعظمة الخالق، وتعدّد نعمه علــى النّاس[5]. والتفت أبو راس المعسكري إلى عمارة مصر ووصف مراكز العلم فيها، كجامع الأزهــر، ومســجد الحسين، وجامع ابن طولون، وأشار إلى يسر الحياة عند أهل مصر، واهتمامهم بــالعلم والفــنون خاصّة، وقد لقي أبو راس عدداً من العلماء الأجلاّء والأدباء الكبار، وتبادل معهم المعارف العلميّة، وتحاوروا في مسائل، وقضايا شغلت العقول[6].

أمّا الأمير عبد القادر، فقد أعجب بصفتي الكرم وحبّ العلم، عند أهل مصر، إذ تمتّع هو ووالده مُحيي الدّين، ورفقاؤهما بحسن معاملة بعض المصريّين، وتأدّبهم مع محيي الدّين لاشتهارهم، وعظم شــأنهم. وقد قام أحد أعيان مصر، المدعو محمد سعيد الفندي، باستضافة الأمير ومن معه مدّة اثني عشر يوماً، وتحمّل مصاريف إطعامهم غذاءً وعشاءً، كما أشركهم في الاجتماعات العلميّة التي كانت تقام في بيته، فكانت فرصة للأمير عبد القادر أن يتعرّف على علماء القاهرة، كبراء الدّولة.

وتــتكرّر عادة التّنزّه مع الضيّوف في رحلة الأمير، إذ خرج الرّحّالة ومرافقوه مع الوليّ محمد ســعيد الفــندي، لــزيارة مشــهدي الحسن والحسين رضي الله عنهما وقبر الإمام الشافعي، وقبور القرافتيــن الكبرى والصّغرى، وكذا الجامع الأزهر. وعبّر الأمير عن شعوره بالامتنان لأهل مصر، فقــال: "وشــاهدنا مــن بــرّهم بــالوالد وأدبهم معه وإعظامه والتّنويه به ما يزهي النّاظر، ويكبت المناظر"[7]. وعند عودته من الحجاز، وافق دخوله مصر، احتفال النّاس بالمولد النبوي، وقد تعوّدوا

---

(1) المصدر نفسه، ص120.

(2) عبد القادر بن محيي الدّين، مذكرات، ص122.

(3) المصدر نفسه، ص132.

(4) الحسين الورثلاني، نزهة الأنظار، ص303.

(5) المصدر نفسه، ص316.

(6) محمّد أبو راس، فتح الإله، ص، ص 115، 116.

(7) عبد القادر بن محيي الدّين، مذكرات، ص108.

تعليق المصابيح في الشّوارع، والمساجد، والأضرحة. كما صادف دخول الأمير مصر، فيضان نهر النّيل كما تقدّم.

□

فهرس المصادر والمراجع

مصادر ومراجع البحث

المصادر:

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط10، 1990.

3 ـ الإعلام بمن حلّ مرّاكش وأغمات من الأعلام، عبّاس بن إبراهيم المرّاكش المطبعة الجديدة، فاس، ط1936، 1.

4 ـ تعريف الخلف برجال السلف، أبو القاسم الحفناوي، تح، محمد أبو الأجفان، مطبعة الرسالة، بيروت، ط2، ج2.

5 ـ رحلة في المشرق والمغرب، أبو العباس أحمد المقري، مخطوط، المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم: 3191.

6 ـ فتح الإله ومنّته في التحدث بفضل ربي ونعمته، محمد أبو راس الجزائري، تح. محمد بن عبد الكريم الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.

7 ـ مذكرات الأمير عبد القادر، سيرة ذاتية، عبد القادر بن محيي الدين تح. محمد الصغير البناني وآخرون، شركة دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، ط.2، 1995.

8 ـ نزهة الأنظار في علم التاريخ والأخبار، المشهور بالرحلة الورثلانية، تقديم محمد بن أبي شنب، مطبعة بيير فونتانه الشرقية، الجزائر، 1908.

9 ـ لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، 1955.

10 ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تح. إحسان عباس، دار صادر، لبنان، ج1، 1968.

المراجع:

1 ـ حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989.

2 ـ حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. 1983، 2.

3 ـ تاريخ الأدب الجغرافي العربي، أ. كراتشكوفسكي، تر. صلاح الدين عثمان هاشم، لجنة التأليف والنشر، القسم الأول، 1963.

4 ـ تاريخ الجزائر العام، عبد الرحمن بن محمّد الجيلالي، المطبعة العربية، الجزائر، ط1، 1955، ج2.

5 ـ دليل مؤرخ المغرب الأقصى، عبد السلام بن عبد القادر بن سوده المري، دار الكتب، المغرب، ط.2، 1960، ج.2.

6 ـ رحلة ابن جبير، ـ محمّد بن أحمد بن جبير موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1988، ص3.

7 ـ رحلة الورثلاني عرض ودراسة، مختار بن طاهر فيلالي، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، دت.

8 ـ سيرة محيي الدّين والد الأمير عبد القادر، محمّد السعيد بن محيي الدّين، مخ، المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم: 9.

9 ـ العرب والملاحة في المحيط الهندي، جورج فضلو حوراني، مكتبة الأنجلو المصرية، 1958.

10 ــ قــراءة في آثار الجغرافيين والرحّالات العرب فــي النهضة الأوروبية الحديثة، حسن زعرور، مقــال، الفكــر العربي، لبنان، ع. 51، 1988، ص.153.

11 ــ مســاهمة كتــب المسالك والرّحلة في تأسيس معجــم موحّد للبلدان العربية، محمّد حسن، مجلة أدب الــرّحلة والتواصل الحضاري، كلية الآداب والعلــوم الإنســانية، مكــناس، مــج، 1983، ص146.

12 ــ مظاهر الحضارة والعمران وتجليّاتها من خلال كتب الرحّالة، الدكتور أحمد أبو سعد، مجلّة الفكر العربــي، بــيروت، العدد، 51، 1988، ص ــ ص. 26 ــ 48.

13 – M.HADJ- SADOK, à travers la berbèrie oriental du XVIIIe siècle, avec le voyageur Al-Warthilani, Revue Africaine, société historique Algérienne, 1951

14 – Kienast. Et Bertrand, Atla, Maury imprimeur SA. France. troisième édition. 1983.

15 – Voyages extraordinaires, et nouvelles agréables, récit historique sur l'Afrique septentrionale Mohamed Abou Ras ben Ahmed ben Abdel Kader En-Nasri, traduit par M.Arnaud, librairie de l'académie, Alger, 1885, 219p.

□□□

التجربة الروحية للغزالي

محمد عرب(*)

إنّ تجربة الإمام الغزالي المعرفية هي من أهم التجارب الموثّقة التي يمكن أن تكون نموذجاً لكل باحث عن الحقيقة الإنسانية بكل أبعادها الوجودية. فالغزالي يضعنا أمام المشكلة الإنسانية كهدف ومصير، من خلال معاناته ورحلاته المعرفية، ويرسم لنا الطريق لاستخلاص الجواب بأنفسنا. فالمعرفة معاناة، وتجربة، ونتائج علينا أن نعيشها لكي نعرف. إذا كنا لا نصدق الآخر، أو إذا كنا نريد أن نعرف. إذا كنا لا نصدق الآخر، أو إذا كنا نريد أن نعرف ما عرفه الآخر فعلينا أن نقبل التجربة. الإمام الغزالي كان مثل الفاتحين العظام في مجال المعرفة. ارتاد كل الحقول المعرفية في زمنه، وقرأ كل الأديان والفلسفات، وظهر كشمس في سماء الشرق، عندما كانت بغداد عاصمة الدنيا. ومركز العلوم. ولكن مشكلة الغزالي ستأخذ أبعادها في صدقه مع نفسه، إذ ليس المهم بالنسبة إليه أن يكون شمساً لغيره، وإنما أن يكون أيضاً شمساً لنفسه. فهو بالنسبة لنفسه لا يعرف، ومعرفته لا تفي بغرضه، وإن كانت تفي بأغراض الآخرين. وسوف تكون أسئلة الغزالي الملحة بمثابة الصدمة له، بعد أن عرف أساليب كل الفلسفات ومنطقها وبراهينها ونقاط ضعفها. وكان يستطيع كأستاذ بارع أن يأتي بالبراهين العقلية لدعم أي فكرة، وأن يأتي بما ينقضها على طريقة السفسطائيين. ومثل هذا الشعور سيواجه أي مفكر عايش ثقافات عصره واستوعبها. ولذلك فعليه أن يختار إمّا الكفاح من أجل بناء جمهورية للنمل صالحة، تكون مهمتها إطعام مواطنيها وتأمين حياتهم، بتحديد دور مناسب لكل مواطن. أو التوغل عميقاً في مغزى الوجود الإنساني، والتخلي عن جمهوريات النمل لمن يحسنون الانصياع لسلطة الاقتصاد والثروة.

سوف يسقط الإنسان الصادق في نظر نفسه عندما يدرك أبعاد لعبة الأفكار، وإن كان صادقاً ومجتهداً ومجداً في البداية، لأنّ الأسئلة الكبرى عن المصير الإنساني ستصدّع كل السدود التي بنتها الأجيال حول نفسها لقبول السلام مع الحياة والتعايش معها كما هي في حلوها ومرها. لقد تصدّعت شمس الغزالي الساطعة في ظلمة لا تضاء بأي نور من أنوار علومه، حين تأكد له أن العقل يخطئ في أحكامه، والحواس تخطئ في تقديراتها. فالعين "تنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار

(*) باحث من سورية.

الدينار، ثمَّ الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار"[1].

فأين هي الحقيقة، وبأي وسيلة سنتوصل إلى اليقين إذا كان هذا هو حال العقل مع الحواس. أسئلة ستأخذ من الغزالي وقتاً، وستمنعه من القدرة على الكلام، ومن إلقاء الدروس التي كان يلقيها حتّى الأمس بسهولة على تلاميذه، ليس لأنه لا يستطيع، ولكن لأنه إذا كان لا يعرف الحقيقة فكيف سيعلمها للآخرين. أيكذب عليهم وهو يردد العلوم التي حفظها والتي لم يعد يطمئن إليها، أم يصمت حتّى يجد الجواب الشافي على أسئلته؟. لقد (أعضل هذا الداء) داء الحيرة كما قال الغزالي "ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال"[2]. فقد كان يبحث عن العلم اليقيني الذي كما يصفه "فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجّب من كيفية قدرته عليه؛ فأما الشكّ فيما علمته فلا"[3]. إنَّ الغزالي سينظر إلى أنواع العلوم في زمنه وسيقسمها إلى أقسام بالقياس إلى وظيفتها وفائدتها وصحتها في توضيح الحقائق. وسيجد أمامه علم "المتكلمين، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية"، وإذا كان العلماء قد توزعوا بين هذه الفرق فإن الحق لا يعدو أن يكون عند إحداها. سوف يبدأ الغزالي بدراسة علم الكلام وسوف يراه كما قال "صادفته علماً وافياً بمقصوده، غير واف بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة... فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً. نعم، لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة، تشوف المتكلّمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها؛ ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق، ولا أستبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري! بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة. ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات. والغرض الآن حكاية حالي، لا الإنكار على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء، وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضرُّ به آخر"[4]. إذا لم يجد الغزالي بغيته في علم الكلام. ولهذا سيبحث في علوم الباطنية عن الدواء، الذين يحيلون معرفة الحقائق إلى الإمام المعصوم، ولكن بما أن الإمام المعصوم قد تلقى علمه من علم رسول اللهﷺ، وهو

---

(1) رسائل الغزالي ــ 539

(2) المرجع السابق، 539.

(3) المرجع نفسه، 538.

(4) المرجع نفسه، 541.

غائب، ولا يوجد ما يشير إلى كتاب أو دليل يعصم الأئمة من بعده، بينما القرآن حاضر بين ايدينا، وقد قال الله تعالى عنه ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾(المائدة/3). "وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر غيبته. فبقي قولهم: كيف تحكمون فيما لم تسمعوه؟ أبالنص ولم تسمعوه، أم بالاجتهاد والرأي وهو مظنة الخلاف؟. فنقول: نفعل ما فعله معاذ إذ بعثه رسول اللهﷺ إلى اليمن، إذ كان يحكم بالنص عند وجود النص وبالاجتهاد عند عدمه"[1]. وهذا هو تعليم رسول الله ﷺ لمعاذ الذي وافقه عليه حين قال له، إنْ لم أجد نصاً في القرآن أجتهد برأيي. ولم يشهد الرسولﷺ لمعاذ بالعصمة ولا لغيره. وقد قال الرسولﷺ عن أحكامه، وهو المعصوم [أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر. أي: أنا أحكم بغالب الظن الحاصل من قول الشهود وربّما أخطئ فيه. ولا سبيل إلى الأمن من الخطأ للأنبياء في مثل هذه المجتهدات فكيف نطمع في ذلك][2]. المقصود الخطأ الناجم عن تزوير الشهود، أو حجة الخصم الأكثر إقناعاً، أمام ضعيف الحجة، وبما لم ينزل في بيانه وحي. إذن لا توجد فائدة من الإمام المعصوم وهو غائب. بينما توجد الفائدة في اتباع شريعة النبي الحاضرة والكاملة وإن غاب. ولهذا لم يجد الغزالي مطلوبه عندهم. وسيذهب للبحث عن مطلوبه عند الفلاسفة، وسيجد أنهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام "الدهريون، وقد زعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع... وهؤلاء هم الزنادقة... الصنف الثاني: الطبيعيون، وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في تشريح أعضاء الحيوانات، فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام. وهؤلاء أيضاً زنادقة؟ لأنّ أصل الإيمان حد الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته... الصنف الثالث: الإلهيون: وهم المتأخرون منهم، مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون... وأرسطاطاليس هو الذي رتّب لهم المنطق، وحرر لهم العلوم... وهم بجملتهم ردّوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية... ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطليس... ينحصر في ثلاثة أقسام: 1- قسم يجب التكفير به. 2- وقسم يجب التبديع به، أي نسبته إلى البدع، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً"[3]. ويستعرض الغزالي أنواع علومهم ليحكم على كل موضوع بما رآه. وهي كما صنفوها "رياضة، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية" أمّا الرياضية فـ "ليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية"[4]. وكذلك "المنطقيات: فلا يتعلّق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدّمات البرهان وكيفية تركيبها،

[1] المرجع نفسه، 549.
[2] المرجع نفسه، 550.
[3] المرجع نفسه، 542.
[4] المرجع نفسه، 543.

وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه. وأن العلم إمّا تصور، وسبيل معرفته الحد؛ وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان. وليس في هذا كل ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات... إنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط"[1]. "وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها... وأما السياسات: فجميع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلّقة بالأمور الدنيوية والإيالة السلطانية... وأما الخلقية: فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها... وكيفية معالجتها"[2]. وسيكون موقفه من علومهم كما سيبيّن، موقف الناقد الخبير، الذي سيؤيد ما رآه صحيحاً، وإن صدر عن فيلسوف يختلف معه في الرأي والاعتقاد، والرافض لما تأكد له عدم صحته، أو ممّا لا سند لديهم للحكم فيه ولا برهان عليه. والمؤجل للبت في القضايا التي تحتمل الصواب والخطأ مثل علوم الطبيعة أو الفلك أو الطب. وسيوجه اللوم إلى بعض المسلمين الذين رفضوا كل العلوم التي وردت في كتب الفلاسفة، لأنهم حكموا عليهم من جهلهم في الإلهيات بجهلهم في العلوم الأخرى ممّا أساء إلى الإسلام والمسلمين. وهي حالة يعاني المسلمون منها اليوم برفض بعضهم لكل ما صدر عن الغرب من أفكار وإن كانت صالحة لمجرد أنها غربيّة، مثل الصبغة الديمقراطية للشورى، مع أنها في أصل المشروع الإسلامي للحكم. وقد تجلى أول تطبيق عملي لها بامتناع الرسولﷺ عن تعيين الخليفة من بعده بالنص. ونعتقد أن الرسولﷺ ما ترك هذا التعيين إلا عن تعمّد، ولثقته بحسن اختيار المسلمين، ولكي يترك أمامهم المجال مفتوحاً لمثل هذا الاختيار. فكان هذا الدرس وما نجم عنه من اختيار أبي بكر للخلافة أول درس تطبيقي للشورى، وهي شورى أهل الحل والعقد التي ما زالت تعتمدها بعض الأنظمة السياسية في اختيار قيادة البلاد. وسوف يتكرّر هذا الدرس على نطاق محدود بتعيين عمر بن الخطاب للمؤهلين للخلافة بعده. إذن سيرى الغزالي بأن أخطاء الفلاسفة في الإلهيات لا يجوز أن تمنع المسلمين من الاستفادة من علومهم الصحيحة، بل إنه يؤكد أن رفض كل علومهم سيضرُّ بالمسلمين والإسلام وهي كما يسميها "آفة... نشأت من صديق للإسلام جاهل، ظنّ أن الدين ينبغي أن يُنصر بإنكار كل علم منسوب إليهم، فأنكر جميع علومهم وادّعى جهلهم فيها، حتّى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع، فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشك في برهانه، لكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع فيزداد للفلسفة حباً وللإسلام بغضاً. ولقد عظم على الدين جناية مَنْ ظنّ أن الإسلام يُنصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية... والعاقل يقتدي بقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه حيث قال: (لا تعرف

[1] المرجع نفسه 544.

[2] المرجع نفسه، 545.

الحق بالرجال، بل اعرف الحق تعرف أهله) والعاقل يعرف الحق، ثمّ ينظر في نفس القول، فإن كان حقاً قبله، سواء كان قائله مبطلاً أو محقاً... وأقل درجات العالم أن يتميّز عن العامي الغمر، فلا يعاف العسل، وإن وجده في محجمة الحجام، ويتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل"[1]. وهكذا سيدين الغزالي من لا يعرف الحقّ إلا من خلال الرجال الذين يحسن فيهم الظن، وينكره على غيرهم وإن أصابوا. فهذه آفة تناقض حاجة طالب العلم وتضرّ به. لهذا فإن الغزالي وبعد اطلاعه على فلسفاتهم سيرفض ما ورد عنهم في الإلهيات، وسيبحث عند أهل التصوّف عن حاجته. ولكنه سيصل إلى النتائج التالية بعد تتبع أقوال هذه الفرق وأعمالهم بما فيهم بعض المتصوفة، وسيقول محزوناً لما رأى:

"فإني تتبعت مدّة آحاد الخلق، أسأل من يقصر منهم في متابعة الشرع، وأسأله عن شبهته وأبحث عن عقيدته وسرّه، وقلت له: "ما لك تقصر فيها؟ فإن كنت تؤمن بالآخرة ولست تستعد لها وتبيعها بالدنيا، فهذه حماقة! فإنك لا تبيع الاثنين بواحد، فكيف تبيع ما لا نهاية له بأيام معدودة؟ وإن كنت لا تؤمن، فأنت كافر، فدبّر نفسك في طلب الإيمان، وانظر ما سبب كفرك الخفي الذي هو مذهبك باطناً، وهو سبب جرأتك ظاهرا، وإن كنت لا تصرح به تجملاً بالإيمان وتشرفاً بذكر الشرع!".

فقائل يقول: هذا أمر لو وجبت المحافظة عليه لكان العلماء أجدر بذلك، وفلان من المشاهير بين الفضلاء لا يصلي، وفلان يشرب الخمر، وفلان يأكل أموال الأوقاف وأموال اليتامى، وفلان يأكل إدرار السلطان ولا يحترز عن الحرام، وفلان يأخذ الرشوة على القضاء والشهادة! وهلمّ إلى أمثاله...

وقائل ثان يدّعي علم التصوف، ويزعم أنه قد بلغ مبلغاً ترقى عن الحاجة إلى العبادة.

وقائل ثالث يتعلّل بشبهة أخرى من شبهات أهل الإباحة! وهؤلاء هم الذين ضلّوا عن التصوف.

وقائل رابع لقي أهل التعليم فيقول: "الحق مشكل، والطريق إليه مُنسدّ، والاختلاف فيه كثير، وليس بعض المذاهب أولى من بعض، وأدلة العقول متعارضة، فلا ثقة برأي أهل الرأي، والداعي إلى التعليم متحكم لا حجة له، فكيف أدع اليقين بالشك؟".

وقائل خامس يقول: "لست أفهم هذا تقليداً، ولكني قرأت علم الفلسفة، وأدركت حقيقة النبوة، وأن حاصلها يرجع إلى الحكمة والمصلحة، وأن المقصود من تعبّداتها ضبط عوام الخلق وتقيّدهم عن التقاتل والتنازع والاسترسال في الشهوات؛ فما أنا من العوام الجهال حتّى أدخل في حجر التكليف، وإنما أنا من الحكماء أتبع الحكمة وأنا بصير بها مستغن فيها عن التقليد!؟"[2].

وبما أنه لم يجد الجواب الشافي عند أغلب الخلق، فإنه توصل إلى النتيجة التي سيتوصل إليها

---

(1) المرجع نفسه، 544.
(2) المرجع نفسه، 558.

كل حكيم، وهي أنه لابدّ له من مباشرة الأمر بنفسه، والإقبال على الطريق الذي رسمته الشريعة، وسنة رسول الله ﷺ. وسلك عليك في بدايات أمره، وتبعه في ذلك الصالحون من المسلمين. يقول الغزالي وهو يروي قصة حياته وبحثه عن العلم اليقيني "أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل؛ وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله. وكان العلم أيسر علي من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي... فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن إليه بالتعليم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا. فعلمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلّته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلّم بل بالذوق والسلوك. وكان قد حصل معي من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة واليوم الآخر... ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة. ثمّ تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحرّكها طلب الجاه وانتشار الصيت"[1].

والآن ستدق الساعة الحاسمة في حياة الغزالي، وستهز ضميره، وتزلزل أركان حياته، إذ ما الفائدة من عمل يطلب فيه صاحبه الجوائز من أهل الدنيا، مالاً أو وجاهة، فهل سيبقى له شيء يرجوه من الله، وقد نال ما سعى إليه ممّا عند الناس، لمن تعمل أنت؟ ـ وإنما الأعمال بالنيّات ـ مسألة أقلقت الإمام الذي كان يحتل المنصب الأعلى من الدين، والذي اعتبره العالم الإسلامي في مقام الحجة، فكان موضع حفاوة العلماء واسترضاء الأمراء والخلفاء. فهل يستطيع أن يقول لهم، وهو الفقيه الذي لا يشق له غبار، ولم يغلبه معارض، إنني أريد أن أختلي بنفسي لكي أتعلّم ما أنا بحاجة إليه... من سيصدقه، ومن سيتركه وشأنه وهو في أذهان من حوله قد ختم العلم، وأحاط بالحقائق؟. ولكن شجاعة الغزالي وصدقه مع نفسه ستنتصر بعد معاناة طويلة وتردّد. لكي يقدّم بعد ذلك ما قدمه لنا من كنوز المعرفة اليقينية التي ستكون ثمرة جهاده الطويل مع نفسه. لنستمع إلى الغزالي وهو يروي لنا الحالات العصيبة التي سيمر بها من هو في مثل موقعه، طلباً لما هو أسمى "فلم أزل أفكر فيه مدّة وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً، وأحل العزم يوماً، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل عليها جند الهوى حملة فتفترها عشية. فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل! الرحيل! فلم يبق من العمر إلا قليل، وبين يديك

---

[1] المرجع نفسه، 552.

السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل، فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع؟ فعند ذلك تنبعث الداعية، وينجزم العزم على الهرب والفرار.

ثمَّ يعود الشيطان ويقول هذه حال عارضة إياك أن تطاوعها، فإنها سريعة الزوال، فإن أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض، والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنغيص، والأمن المسلم الصافي عن منازعة الخصوم، ربَّما التفتت إليك نفسك ولا يتيسر لك المعاودة.

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة؛ وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتّى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطييباً لقلوب المختلفين إليّ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها البتة، حتّى أورثت هذه العقلة في لساني حزناً في القلب بطلت معه قوّة الهضم ومراءة الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لي ثريد، ولا تنهضم لي لقمة؛ وتعدى إلى ضعف القوى، حتّى قطع الأطباء طمعهم من العلاج، وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتراوح السر عن الهم الملم.

ثمَّ لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبّر في نفسي سفر الشام حذراً أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي في المقام بالشام؛ فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم ألا أعاودها أبداً. واستهدفت لأئمة أهل العراق كافة، إذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون الإعراض عمّا كنت فيه سبباً دينياً؛ إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين وكان ذلك مبلغهم من العلم.

ثمَّ ارتبك الناس في الاستنباطات، وظن من بعد عن العراق أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة؛ وأما من قرب من الولاة فكان يشاهد إلحاحهم في التعلّق بي والانكباب عليّ وإعراضي عنهم وعن الالتفات إلى قولهم، فيقولون: هذا أمر سماوي، وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام وزمرة العلم. ففارقت بغداد، وفرقت ما كان معي من المال، ولم أدّخر إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال، ترخصاً بأن مال العراق مرصد للمصالح لكونه وقفاً على المسلمين؛ فلم أرَ في العالم مالاً يأخذه العالم لعياله أصلح منه.

ثمَّ دخلت الشام وأقمت بها قريباً من السنتين لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة، اشتغالاً بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى، كما كنت حصلته من علم الصوفية، وكنت أعتكف مدّة في مسجد دمشق اصعد منارة المسجد طول النهار وأغلق بابها على نفسي.

ثمَّ رحلت منها إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة وأغلق بابها على نفسي، ثمَّ تحركت

فيّ داعية فريضة الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة، وزيارة رسول الله ﷺ تعالى عليه السلام بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله عليه؛ فسرت إلى الحجاز.

ثـمَّ جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه؛ فآثرت العزلة به أيضاً حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر.

وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش تغيّر فيّ وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة. وكان لا يصفو لي الحال في أوقات متفرقة؛ لكني مع ذلك لا أقطع طمعي منها، فتدفعني عنها العوائق وأعود إليها. فدمت على ذلك مقدار عشر سنين، وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها. والقدر الذي أذكره لينتفع به: أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السابقة لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق؛ بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيّروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا له سبيلا؛ فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهره وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"[1].

سيجد الغزالي الجواب على أسئلته وحيرته بعد تصفية القلب من أطماع الدنيا، واللجوء إلى الله، في خلوة دامت أكثر من عشر سنوات. فهل جاءه الجواب بعد السنوات العشر، وهل يعقل أن يترك الإنسان أولاده وأسرته ومنصبه ورزقه طيلة هذه السنين دون أي إشارة أو دليل على تحقيق ما يريد خلال هذه السنوات. سيقول الغزالي، لا، إذ لولا البشارة لما أمكن الصبر على مرارة العزلة، لو كانت حقاً مرارة، وهي في الحقيقة حلاوة وسعادة لا توصف، ولا يعرفها إلا الذائق لها، ولهذا سيقول:

"وكان ما كان ممَّا لست أذكرُه فظنَّ خيراً ولا تسأل عن الخبر"

وسيحدثنا عن بعض مشاهداته قائلاً "من أول الطريقة تبتدئ المشاهدات والمكاشفات، حتَّى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد. ثمَّ يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق"[2] ومن كان هذا حاله ومقامه، كيف سيعود إلى الخلق، وكيف سيتمكن من العيش معهم مع ضعف إيمانهم، ورداءة سلوكهم، وقلة الأتقياء بينهم، وكثرة المنافقين الذين يقولون ما لا يفعلون. والقلب قد صار صافياً يعكس ما يفكرون، ويكشف عمَّا يخططون، وهو ينظر إليهم بنور الله فيفهم حركاتهم وسكناتهم ومعبودهم. فهل يستطيع من يسكن في الحدائق الغنّاء والقصور الظليلة أن يعود للإقامة بين عقارب الصحراء على قلّة الطعام والماء. سيسقط أبو يزيد مغشياً عليه حين أمره الحق بالخروج إلى الناس،

---

[1] المرجع نفسه، 553.

[2] المرجع نفسه، 555.

قائلاً: أخرج إليهم بصورتي وخاطبهم بلساني. سيسقط وهو يخطو الخطوة الأولى. وسيأمر الحق ملائكته ــ ردّوا على حبيبي فإنه لا يطيق الابتعاد عني ــ هذا هو لسان حال كل من ذاق الأنس في حضرة الربوبية، وارتدى مع الحق لباس العبودية. ولكن أمر الحقّ إذا جاء بالخروج إلى الخلق لابدّ منه، فالعبد مطيع لمن أحب. وهو لشدّة حبه عند طلب سيده، بل إنّ طلب السيد يسعده وإن سبب له العذاب، وهذا طور آخر من تجليات الحق ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ ليكتمل برهان الحب. أنقذ عبادي، وأشفق عليهم، وأخرج إليهم بأنواري، فإنك عندي، فالحبيب لا يبتعد عن الحبيب، وإن كان قد قال ما قال أبو يزيد في كلامه العريب. أما سمعت ما قاله حين تلا القارئ ﴿يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا﴾(مريم/ 85)، كيف صرخ وضرب رأسه وقال "كيف يحشر إليه من هو عنده". فما خرج أبو يزيد عن الحضرة وما ابتعد عنها وإن مشى. والأمر سيأتي لإمام الزمان، والإمام سيعتذر "فترخصت بيني وبين الله تعالى بالاستمرار على العزلة، تعللاً بالعجز عن إظهار الحق بالحجة؛ فقدر الله تعالى أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه لا بتحريك من خارج، فأمرَ أمرَ إلزام بالنهوض إلى نيسابور لتدارك هذه الفتنة، وبلغ الإلزام حدّاً كاد ينتهي لو أصررت على الخلاف إلى حد الوحشة"[1]. لقد انتهت مبررات العزلة بعد أن تحقق المطلوب واطمأن القلب "فلا ينبغي أن يكون باعثك على ملازمة العزلة الكسل والاستراحة... وصونها، أي النفس، عن أذى الخلق"[2]. أيضنّ الحبيب بنفسه على مولاه، أو بعرق الجبين وتحمّل عدوان المبطلين؟ سيخرج الإمام إلى الخلق بأنوار الحق، بعد أن أفناه الحب، وعلم كما قال "إني لم أتحرك ولكنه حركني، وإني لم أعمل ولكنه استعملني"[3]. أفلا يكون من كان هذا حاله، وعرف مقامه، أن يكون (عبداً شكوراً) كما كان سيد الرسل والأنبياء؟ لقد خرج الإمام، وراح يكتب رسائله المعطرة بعبق الروح إلى الخلق، فأدهش من كان يعرفه قبل السفر، فأحبه بعضهم، وأنكره بعضهم فقالوا تاه الإمام.. ورحل من بغداد التي لا تتسع لخليفتين، فكان ما كان (فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر) وما بقي من الأخبار سيكشف عنه اللسان. ولكن إذا كان قد احتاج الإمام إلى كل هذه السنوات للوصول وهو من العلماء الأجلاء، فكم سيحتاج غيره، وهل الطريق معبد لكل سالك، والكشف مضمون بمجرد الاعتزال. وهل يمكن تحقيق ما حققه الغزالي بتوجه الروح إلى الحق، وإن كان الجسم بين الناس.. أم أنه لا بد من الرحيل بالجسم والروح ليصح وصف الغرباء والثناء عليهم، بقول الرسول ﷺ "طوبى للغرباء"؟ ثم ما هي الثمار المعرفية الأساسية لهذه الخلوة؟

لقد بيّن الإمام الغزالي خلاصة تجربته الروحية في العديد من الكتب. وإن أهم النتائج التي نستخلصها مما ذكره الغزالي هي التالية:

---

(1) المرجع نفسه، 560.

(2) المرجع نفسه 560.

(3) المرجع نفسه، 561.

1ـ إن "وراء العقل طوراً آخر تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأموراً أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز"[1].

2ـ إن النبوة هي انكشاف للبصيرة التي وراء طور العقل "فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات، والحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل"[2].

3ـ إن النبوة، وهي من التنبؤ بالمستقبل، يمكن أن تفهم بقياسها على الرؤيا الصادقة. فإذا كان الإنسان الصالح يشاهد في نومه أموراً، ثم تحدث هذه الأمور؛ بينما لا يستطيع أن يتنبأ بوقوع أي حادث وهو في اليقظة مهما أطال التفكير والتركيز بعقله، فإن عليه أن يدرك بأن الذي أنبأه بوقوع ما وقع، هو قوة خارجة عن علمه وإرادته، تعلم بكل ما سيحدث، وهو الله. فالرؤيا هي مثال لحالة من النبوة "لأن هذا إنما فهمته بأنموذج رزقته وهو النوم، ولولاه لما صدقت به. فإن كان للنبي خاصة ليس لك منها أنموذج فلا تفهمها أصلاً، فكيف تصدق بها؟ وإنما التصديق بعد الفهم؛ وذلك الأنموذج يحصل في أوائل طريق التصوف"[3] فالرؤيا ضرب مثل، وهي تكريم وعناية للصالحين، لكي يذوقوا طعم النبوة وهم عن حواسهم وقواهم النائمة غافلون "وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير"[4]، فالرؤيا الصادقة هي بدايات النبوة والدليل عليها.

4ـ سيتأكد للغزالي أن الإنسان مؤلف من قوتين هما البدن والقلب ولكل منهما وظيفته "إني لما واظبت على العزلة والخلوة قريباً من عشر سنين، وبان لي في أثناء ذلك على الضرورة من أسباب لا أحصيها، مرة بالذوق، ومرة بالعلم البرهاني، ومرة بالقبول الإيماني، أن الإنسان خلق من بدن وقلب، وأعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله، دون اللحم والدم الذي يشارك فيه الميت والبهيمة، وأن البدن له صحة بها سعادته ومرض فيها هلاكه، وأن القلب كذلك له صحة وسلامة، ولا ينجو ﴿إلا من أتى الله بقلب سليم﴾ (الشعراء/ 89)"[5].

---

[1] المرجع نفسه، 556.
[2] المرجع نفسه، 556.
[3] المرجع نفسه، 557.
[4] المرجع نفسه، 556.
[5] المرجع نفسه، 558.

5ـ إن الإلهام هو المرحلة الثانية الذي يتبع الرؤيا الصادقة، والذي تتلقاه الروح: "ضمن إفاضة العقــل الكلــي يتولد الإلهام ومن إشراق النفس الكلية يتولد الإلهام، فالوحي حلية الأنبياء، والإلهــام زيــنة الأولياء"[1]. ولكي لا نضيع في المصطلحات، فإننا نقدم ما قصده الغزالي بالــنفس والقلب أو الروح إذ قال "إنما أعني بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفردي الذي ليس مــن شــأنه إلا التذكر والتحفظ والتفكر والتمييز والروية، ويقبل جميع العلوم ولا يمل من قبول الصور المجردة المعراة عن المواد.

وهــذا الجوهــر رئيس الأرواح وأمير القوى، الكل يخدمونه ويمتثلون أمره، وللنفس الناطقة، أعني هذا الجوهر، عند كل قوم اسم خاص. فالحكماء يسمون هذا الجوهر النفس الناطقة، والقرآن يسميه النفس المطمئــنة والروح الأمري، والمتصوفة تسميه القلب، والخلاف في الأسامي والمعنى واحد لا خلاف فيه. فالقلــب والــروح عندنا، والمطمئنة كلها أسامي النفس الناطقة، والنفس الناطقة هي الجوهر الحي الفعال المــدرك، وحيــثما نقــول الروح المطلق أو القلب فإنما نعني به هذا الجوهر، والمتصوفة يسمون الروح الحيوانــي نفســاً... والدلائل واضحة أن الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض، بل هو جوهر ثابت دائم غــير فاســد... وقــال الله ﴿قــل الروح من أمر ربي﴾ (الإسراء/ 85). وقال ﴿فنفخنا فيه من روحنا﴾ (الــتحريم ــ 12). والله تعالى أجل من أن يضيف إلى نفسه جسماً أو عرضاً لخستهما وتغيرهما وسرعة زوالهمــا وفســادهما... وهذا الروح لا يموت بموت البدن لأن الله تعالى يدعوه إلى بابه فيقول: ﴿ارجعي إلــى ربــك﴾ (الفجــر ــ 28). وإنما هو يفارق ويعرض عن البدن، فمن إعراضه تتعطل أحوال القوى الحيوانية والطبيعية فيسكن المتحرك فيقال لذلك السكون، موت"[2].

والخلاصــة: أن الإمــام الغزالــي سيتحقق مما كان قد علمه بالإتباع سماعاً، وآمن به لإيمانه بصدق الناقل والمنقول عنه، ولكنه الآن وبعد الخلوة سيعرفه يقيناً بشهوده لبعض ما أخبرَ به الأنبياء بــإمداد الــروح وشهادة الحواس وحكم العقل، وبذلك ستكتمل المعرفة بترقيها من السماع إلى عين اليقين... من الخبر إلى المشاهدة والمعايشة.

ولكــن هــل الخلوة أو العزلة والابتعاد عن الناس، وترك الأعمال، والتفرغ للعبادة، لا بد منها للوصول إلى المعرفة الروحية؟.

طريق المعرفة الروحية

"إذا أردنا أن ندرس حياة من دونت سيرة حياتهم من الرسل والأنبياء والأولياء، فإننا سنلاحظ تشابهاً فــي الكثــير مــن سمات حياتهم وسلوكهم، مع اختلاف في المنهج الذي أوصلهم إلى المعرفة الروحية. فالرسل ما عدا الرسول الخاتم محمد ﷺ، كان لهم مربون روحانيون قبل بعثتهم. فموسى عليه السلام رباه النبــي شــعيب، والمسيح عليه السلام ربته أمه مريم العذراء التي شهد لها الرسول ﷺ بالكمال فقال عنها

---

[1] المرجع نفسه، 232.

[2] المرجع نفسه، 225.

"كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران"[1]. وسيقوم كل رسول بعد بعثته بتربية تلاميذه. ومن هذا نستنتج حاجة كل راغب في سلوك طريق المعرفة الروحية إلى المربي، وإن كان بالإمكان أحياناً الاستغناء عن المربي في حال عجز السالك عن التعرف على المربي الصالح. فعند ذلك يمكن أن تكون كتب العارفين دليلاً ومرشداً، والأصل هو فهم الشريعة والسنة والالتزام بهما. ولكن أهمية المربي تكمن في أنه سيكون كالدليل لسالك في صحراء لا يعرف شيئاً عن طرقها وأسرارها، فهو سيأخذ بيد السالك ويدله على أقصر الطرق للوصول إلى هدفه. وإن الأدلاء يختلفون فمنهم المدعي، ومنهم الصادق الذي يظن أنه يعرف الطريق وهو يجهله، ومنهم العارف حقاً، وعلامته الصدق في كل ما يقول ويفعل، بحيث لا تختلف سريرته عن علانيته، والأصل التزامه بالشريعة، وفهمه لها. والأمر الثاني الذي نلاحظه أن التقليل من الاختلاط بالناس في مراحل تزكية النفس ضرورية، ولكن ليس إلى حد الانقطاع عنهم، وهجر الأهل والأسرة لفترة طويلة. وقد وجدنا أن الرسولﷺ كان يعتكف في العشر الأواخر من رمضان، وكان قد مارس العبادة قبل البعثة في غار حراء، ولكنه لم يأمر الصحابة باعتزال الناس، ولم يعرف عن الصحابة أنهم تفرغوا للعبادة كلياً، وكان بعضهم يعتكف في أواخر رمضان، ولكنهم لم ينقطعوا عن العبادة في نهار أو ليل. وفهموا أن العمل والكفاح لتأمين لقمة العيش عبادة، ووصفوا بأنهم رهبان في الليل، فرسان بالنهار. مما يجعلنا نستنتج أن العزلة الطويلة غير ضرورية إلا لمن وجد بأنه لا بد له منها. فهذه نفوس وأرواح، وهناك تلاميذ ينجحون بتفوق وهم يعملون، وتلاميذ وفر لهم آباؤهم كل الظروف للنجاح ولا ينجحون. فالعبرة في صفاء النفوس وحماسها وصدقها، وليس في عزلة لا يخرج صاحبها عن التفكير في دنيا ملأت قلبه وسيطرت عليه وهو يذكر الله بلسانه، وربما كان بعض الذين يقيمون المشاريع الاقتصادية وقلوبهم متعلقة بالله، هم أكثر قرباً لله من ذاكرين متفرغين. فالعبرة ليست في التفرغ للعبادة، وإنما بما يحتويه القلب ويسعى إليه صاحبه. ولكن في زمننا ونظراً لتنوع الثقافات وانتشارها، لا بد لمن يهيئ نفسه لمهمة المعرفة من التفرغ. للإطلاع على الثقافات المنتشرة وفهمها، للحكم عليها بالموازين السليمة، اقتداء بالقرآن الذي رد على كل المعتقدات السائدة في زمنه، وأخبرنا عن المعتقدات البائدة وما حل بأهلها، وعرض كل الأمراض الفكرية والاقتصادية التي انتشرت في العصور كافة، وبيّن موقفه منها وحكمه عليها، بعكس ما يفعله كثير من العلماء والمتصوفة الذين يعتقدون أن تلقين المسلم لواجباته الدينية فقط، وتجاهل الثقافات المحيطة به تكفي لحمايته من الانحراف، بل إن كثيراً من العلماء يعتبر تجاهل الثقافات المعاصرة وسيلة ناجحة لحماية الأجيال المسلمة. ولذلك فإن بعض العلماء لا يُسمع منهم غير كان، وكان. وهؤلاء دون أن يدروا يساهمون في موت الأمة وإفساد عقول الأجيال وانحرافها عن طريق الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، والضياع في عصر يحتاج فيه كل إنسان لفهم كل الثقافات للتحاور معها، والاستفادة مما فيها من الحكمة التي هي ضالة كل مؤمن، ولإيصال ما لدينا أيضاً للآخرين بالأسلوب الملائم لعصرنا دون تعصب أو تعالٍ، على قاعدة ﴿ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة

---

[1] كنز العمال ـ ج12، ص 34408)

والموعظـــة الحســـنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (النحل/ 125). وهي القاعدة العامة في الحوار مع كل الناس، بينما القاعدة الخاصة في جدال أهل الكتب ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسنُ إلا الذين ظلمـــوا منهم وقولوا آمنا بالذي أُنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحدٌ ونحنُ له مسلمون﴾ (العنكبوت/ 46). ولكن هل نستطيع أن نحاور من نجادله إذا كنا لا نعرف السمات العامة لثقافته وعقيدته؟.

ولذا يجب أن نعرف روح الآيات القرآنية والمناسبات التي تصلح للقياس عليها، وكذلك ما أفتى بـــه الفقهـــاء، والمناسبات، لأن القرآن كما قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه (حمّال أوجه) وما يصلح من تأويل لزمان قد لا يصلح لزمن آخر، وليس من المناسب أن نقول للمسلم الذي يُعتدى على مالـــه أو نفســـه (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) مع الذين اعتدوا عليه، وسوف ينقض الإمام الغزالي فـــتوى للإمام أحمد بن حنبل رغم اعترافنا بشدة ورعه وتقواه، وذلك بسبب تغير الزمان والظروف، فقـــال الغزالـــي: "لقد أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي رحمهما الله تصنيفه في الرد على المعتزلة، فقال الحارث: ــ الرد على البدعة فرض ــ فقال أحمد: ــ نعم، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثـــم أجبت عنها، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت إلى الجواب، أو ينظر إلى الجـــواب، ولا يفهـــم كـــنهه؟ ــ ومـــا ذكره أحمد حق، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر، فأما إذا انتشـــرت، فـــالجواب عنها واجب ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية"[1]. وسوف يغير عمر بن الخطاب نظام التوزيع في بيت مال المسلمين عن زمن أبي بكر رغم قوله "إن لينة من ليالي أبي بكر تســـاوي عمر وآل عمر". إننا نعرف بأنه لا خلاف بين العلماء على حق الاجتهاد وضرورته، ولكن العـــبرة فـــي اختـــيار الاجتهاد المناسب لكل زمن وكل حالة. وفي مجال المعرفة هناك من تضرّبه الخلـــوات الطويلـــة كمـــا تضر بآخرين يعيلهم. وهناك من ينفعه الحوار والقراءة، وهناك من ينفعه الذكـــر، ولذلـــك فـــإن الطرق إلى الله على عدد أنفاس الخلق، كما قيل. والحكيم من يحسن الاختيار والدلالـــة علـــى الطرق المناسبة لكل إنسان. ولو أننا استعرضنا حياة جميع الصالحين، لوجدنا رغم تـــنوع مناهجهم وأساليب عبادتهم سمة واحدة تميزوا بها، وهي حماسهم الشديد لمعرفة الله، حتى إن الحماس سيبدو كما ولو أنه تحول إلى عشق جارف، وهوى عاصف، ستدل عليه أقوالهم وأشعارهم. ومنهم من سيعبر عن هواه بميزان، ومنهم من سينكسر معه الميزان إلى درجة الاتهام. ولكن العاشق قد يسكر بهواه، ويفني بليلاه، وإن كان السكر والفناء لا حقيقة لهما، وإنما هي أحوال، تدل على شدة الهـــوى، لا صحة المقال. وهل يصح للفاني الظهور، فكيف لمن يزعم أنه فني في الرب؟.. والرب يُعـــرف ولا يشـــهد بـــالحواس، وإنمـــا هي تجليات النور القادمة من بحر الإمداد، والتي اختلف في وصـــفها العارفون، فقالوا: اتحاد، وقالوا: حلول، وقال سلطان العارفين الشيخ محي الدين بن عربي: لا اتحـــاد، ولا حلول لأن "من قال بالحلول فقوله معلول" لأن "من كان علة لم يفارق معلوله كما لا يفارق الدليل مدلوله"[2]. و "من وصل فقد شهد على نفسه أنه فصل" [1]

---

[1] (الرسائل، 548).

[2] الفتوحات المكية، 373/ ج4.

فالعلة تكمن في عودة المسافر قبل الوصول بسبب ظنه أنه حقق الوصول. وقد قال الرسول ﷺ "إذا أتـى علي يوم لا أزداد فيه علماً يقربني إلى الله تعالى فلا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم" (كـنز العمـال ــ 28687/ ج10). وقال عن اعتراض سيدنا موسى عليه السلام على الخضر عند خرق السفينة وقتل الغلام، وبناء الجدار دون أجر "رحمة الله علينا وعلى موسى! لو صبر لرأى من صـاحبه العجـب، ولكنه قال: ﴿إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذراً﴾ (الكهف، 76)[2]. فكان لا بد من الفراق لأن الوعد وقع، والشاهد اختلف، ورأت كل عين حقاً وباطلاً في نفس الأمر بالقياس إلى الحكم، فهو حلال بحكم الروح، وحرام في حكم العقل، وكل حكم صحيح بالقياس إلى مصدر الحكم. وقد قال الرسول ﷺ "ما اكتسب المرء مثل عقل يهدي صاحبه إلى هدى، أو يرده عن ردى"[3]. فالعاقل من يستدل على كلّ علم بأهله، بل بخواص أهله. وهذه أمثلة، فإذا كان موسـى علـيه السـلام يبحث عن أهل العلم ليتعلم منهم فماذا نقول لمن لا يعلم، ولا يريد أن يتعلم، ويبحث مع ذلك عن جاهل ليعلمه، وهو بعقله مفتون. أو من مدرسة (أبو اعرفوني) كما قال علي بن أبـي طالـب الحكيم في وصفه لمن وجده يعلم الناس وهو لا يعلم. فقد مر علي كرم الله وجهه على أبـي يحـيى كما قال "مر بي علي وأنا أقصُ. فقال: هل عرفت الناسخ من المنسوخ؟ قلت: لا. قال: أنـت أبو اعرفوني"[4]. وكم سيسقط من الضحايا بسبب الكلام، وبسبب الاستعجال. لقد غاب الغزالي لأنـه طلب الإخلاص، فعاد بالكنوز من قلبه الذي امتلأ بالإيمان، بعد أن كان يخوض في وديان علم الكـلام ليثبـت باللسـان أنـه الأعلـم. واللائق بأهل العلم، هو تذليل وقتهم وأنفسهم لمعرفة الحق، والصـمت حيـن لا يتبين لهم الحق، لأن الله ما طلب من أحد الشهادة فيما لا يعلم، كما حرّم في كل شـريعة الكذب وشهادة الزور. والحكيم يقول ما قاله ملوك اللسان، وإن كان المنافقون سيزينون لهم كـل ما يقولون. فقد "تكلم أربعة من الملوك بأربع كلمات كأنما رميت عن قوس واحدة. قال كسرى: أنـا علـى رد ما لم أقل أقوى مني على رد ما قلت. وقال ملك الهند: إذا تكلمت بكلمة ملكتني وإن كنـت أملكهـا. وقـال قيصر ملك الروم: لا أندم على ما لم أقل وقد ندمت على ما قلت. وقال ملك الصـين: عاقـبة ما قد جرى به القول أشد من الندم على ترك القول"[5]. لقد عاد الغزالي بعد صمته إخلاصـاً للحـق وللخلق ليقول لنا ما لم يقدر على قوله قبل خلوته، فأصبحت كتبه حياة لأجيال من طلـبة الحق، فعاش وما زال في أرواح كثيرة، فلم يمت، ومات كثيرون من أدعياء العلم وهم أحياء لأنهـم آثروا الجاه والوصول، فكانت قلوب الناس لهم كالقبور. ولهذا أوصى الرسول ﷺ المؤمنين، فقـال لهم "موتوا قبل أن تموتوا" لأن الموت في الحق حياة ولأن "الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا". وهذا

---

[1] المرجع السابق، 372..
[2] كنز العمال ــ 32379/ ج11.
[3] كنز العمال ــ 7037/ ج3.
[4] كنز العمال ــ 29450/ ج10.
[5] الفتوحات المكية ــ 549/ ج4.

ما أعطاه الغزالي رحمه الله للعلماء والجهلاء، حين آثر موت الجاه على موت العلم، فعاد بالعلم والجاه، والحياة. ولكن مع ذلك لنا سؤال لا بد من الوقوف عنده، وهو: هل أنصف الغزالي الفلاسفة إذ حكم عليهم بمقياس واحد. ونسب إليهم اتهامات، لأنهم كما قال، خالفوا فيها المسلمين في ثلاث مسائل وهي "إن الأجساد لا تحشر، وإنما المُثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، وقولهم، إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات. وقولهم بقدم العالم وأزليته"[1]. فهل يصح أن يشمل مثل هذا الحكم جميع الفلاسفة، ومن سيأتي منهم وإن كان غير مخالف للشريعة؟. وهل الاتهام أو التكفير يصح أن يطلق على علم معين وعلى من يعملون به وإن لم يخالفوا الشريعة؟. إن فهمنا للغزالي يجعلنا نقول: إنه لم يقصد إلى تعميم حكمه على الفلسفة والفلاسفة كما بيّن وبيّنا، وإنما على فلسفة زمانه، وما سبقها، بسبب ما وصله من معلومات ليست صحيحة كلها. وإن إشارته إلى ما وصله من معلومات عن فلسفة أرسطو تدل على نقص معلوماته عنه حتى بعد تأليف كتابه (تهافت الفلاسفة).

فهو يقول "ولقد قرب أرسطوطاليس مذهبه فيها من مذاهب الإسلاميين، على ما نقله الفارابي وابن سينا"[2]. وهذا القول يدل على ضعف معلوماته التي اعتمد فيها على ما نقله الفارابي وابن سينا، عن أرسطو، مع أن أرسطو أبعد في مذهبه عن المسلمين والأقرب أفلاطون من حيث العقيدة. ولكن الغزالي مع ذلك معذور لأنه حكم على ما نقله إليه، ولم يحكم على ما كتبه هؤلاء مما لم يترجم في زمنه. فحكم على ظاهر أقوالهم دون أن يتعمق في دراسة مصطلحاتهم، ولهذا فإننا لا نرى، وإن كان ليس هذا موضوع بحثنا، أن الغزالي قد أدان كل الفلسفة وكل فيلسوف ولكنه أدان المخطئ لا المصيب، وأدان الخطأ وقبل الصواب.

وهو المطالب بالحكم على الرجال بالحق. ولهذا لا يجوز أن نفهم من كلامه بأنه ضد الفلسفة، أو بأنه يتهم كل فيلسوف بالانحراف عن الحق، وإن كان هذا هو الغالب في زمانه كما في زماننا. فالغزالي بحكم علمه ومنطقه وعدله أبعد عن مثل هذا التعميم الذي استغله من لم يفهموا الغزالي لإعلان حربهم على الفلسفة في زمن ابن رشد وبعده، مع أن الإسلام سيكون بحاجة إلى الفلسفة لتأييد موقفه ودعمه بالمنطق الملائم لزمن الفلسفات. وهذا ما قام به الفلاسفة المسلمون كما نعرف منذ البدايات.

❑

المراجع:

- *الفتوحات الملكية*، محي الدين بن عربي، بيروت، منشورات دار صادر.
- *كنز العمال*، علاء الدين الهندي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5.
- *مجموعة رسائل الغزالي*، دمشق: دار الفكر، ص1، 1996.

❑❑❑

[1] *الرسائل ـــ 545.*
[2] *الرسائل ـــ 545.*

طلب اليهود من المسلمين فتح الأندلس: حقيقة أم ادعاء؟..

د.خالد يونس الخالدي(*)

مقدمة:

بالرغم *من أن موضوع رسالتي لنيل درجة الدكتوراد كان بعنوان: "اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس، (92 ـ 897 هـ = 711 ـ 1492م)، إلا أن* ***سؤالاً مهماً حول هذا الموضوع لم يتيسر لي الإجابة عنه في أثناء إعداد الرسالة وهو: "هل طلب اليهود من المسلمين فتح الأندلس"؟...***

وقد استطاع الباحث بعد مزيد من البحث والتفكير والتأمل الإجابة عن هذا السؤال، ورأى أن يخرج هذه الإجابة في بحث مستقل وذلك للأسباب الآتية:

1 ـ لم أجد فيما اطلعت عليه من مصادر ومراجع جواباً حاسماً مدعوماً بالأدلة العقلية والتاريخية لهذا السؤال بالرغم من كثرة ما قرأت حول الموضوع.

2 ـ أنّ الإسبان لا زالوا منذ نحو أربعة عشر قرناً يرددون هذا الاتهام بهدف تسويغ هزيمتهم أمام المسلمين الفاتحين للأندلس، وتسويغ اضطهادهم الشديد لليهود قبل الفتح الإسلامي.

3 ـ أنّ بقاء هذه التهمة التي وجهت إلى اليهود دون دحض علمي حاسم، يشوه صورة الفتح الإسلامي للأندلس، إذ يجعل سببه الرئيس هو الاستجابة لمطلب يهود الأندلس، وليس لتحقيق أهداف الفتح الإسلامي السامقة.

4 ـ أنّ بقاء هذه الشبهة، يعزز ما يروج له بعض الكتاب اليهود الذين يحاولون زوراً أن يجعلوا لليهود دوراً في فتح الأندلس.

(*) باحث من الجامعة الإسلامية في غزة.

وقد بدأت الدراسة بمقدمة تضمنت أهم مسوّغاتها، وناقشت الروايات التي ورد فيها هذا الاتهام، ثم ساقت مجموعة من البراهين التي تنفي قيام يهود الأندلس بمطالبة المسلمين بفتحها. وانتهت بقائمة للمصادر والمراجع التي أفادت منها.

وقد اعتمد الباحث المنهج التاريخي التحليلي.

وجه الإسبان إلى يهود الأندلس تهمة الاتصال بالمسلمين، ومطالبتهم بفتح الأندلس، ووعدهم بتقديم المساعدة لهم مقابل تخليصهم من حكم القوط. وقد أعلن عن هذا الاتهام لأول مرة من قبل الملك القوطي إجيكا، وذلك في مجلس طليطلة الكنسي المنعقد سنة (75 هـ =894م)[1]

وتوجد ثلاث روايات تتحدث عن هذا الاتهام، فالرواية الأولى تذكر أن يهود الأندلس قد دخلوا في مفاوضات مع يهود أجانب في البلاد التي وراء البحر، لغرض التقدم نحو الشعب النصراني[2]. والرواية الثانية تبين أن يهود الأندلس قد تفاوضوا مع الأفارقة[3]. أما الرواية الثالثة فتسمي الذين تم معهم التفاوض بـ"القوم الذين وراء البحر"[4].

ويلاحظ عند التأمل في هذه الروايات أن الغموض يكتنفها جميعاً. فالرواية الأولى قد حددت أن التفاوض قد تم مع يهود، إلا أنها لم تشر إلى المكان الذي يعيش فيه هؤلاء اليهود، واكتفت بتسميتهم "يهود أجانب في البلاد التي وراء البحر".[5]

والرواية الثانية تجعل الأفارقة هم الذين تم معهم التفاوض، ولم وتوضح ما تقصده بهذه الكلمة، التي يمكن أن تعني يهود أفريقيا أو مسلميها[6]. أما الرواية الثالثة فكانت الأكثر غموضاً، إذ اكتفت بالقول إن التفاوض كان مع القوم الذين وراء البحر[7]

لكننا نستطيع الاستنتاج من خلال هذه الروايات، أن الاتهام قد وجه إلى يهود الأندلس بأنهم قد تفاوضوا مع المسلمين في الشمال الأفريقي، إما مباشرة أو عبر يهود تلك المنطقة، وأن هدف المفاوضات هو تشجيع المسلمين على غزو الأندلس من أجل رفع الظلم عن يهودها.

ولا يمكن أن يكون المقصود من الاتهام بالتفاوض مع يهود الشمال الإفريقي هو أن هؤلاء هم الذين سيتولون مهمة غزو الأندلس، وإنقاذ يهودها، لأنهم كانوا أقل من أن يشك بهم القوط، ويتهموهم بالعزم على القيام بهذا العمل الكبير، إذ كانوا يخضعون لحكم المسلمين، وليس لهم كيان

---

[1] *Dubnov, History of the Jews, vol, 2, p. 526.*

[2] *Ibid , vol , 2, p.526*

[3] *Ashtor, The Jews , vol, 1, p.22.*

[4] مؤنس، فجر الأندلس، ص14.

[5] *Dubnov, The Jews, vol , 2,p.526.*

[6] ينظر: *Ashtor, The Jews, vol ,1,p.22.*

[7] ينظر: مؤنس، فجر الأندلس، ص14.

مستقل، أو جيش يُخشى منه.

وأرى أن عدم ذكر كلمة المسلمين في خطاب إجيكا، وكذلك في الروايتين الإسبانيتين الأخريين، يرجع إلى قلة المعلومات المتوفرة عنهم لدى الإسبان، يؤكد ذلك رسالة "تدمير" إلى "لذريق" التي بعثها يستحثه على القدوم بجيشه لمواجهة الجيش الذي قاده طارق، إذ لم يسمهم المسلمين، بل قال: إن قوماً لا يُدرى أمن أهل الأرض، أم من أهل السماء، قد وطئوا بلادنا، وقد لقيتهم فلتنهض إلي بنفسك.[1]

وفي اعتقادي أنه لم يحدث أي اتفاق بين المسلمين واليهود على فتح الأندلس للأسباب الآتية:

- **أولاً**: لا توجد أية إشارة إلى هذا الاتفاق في المصادر الإسلامية التي تحدثت بإسهاب عن فتح الأندلس، ولاشك أن هذا الحدث الكبير المرتبط بالفتح ارتباطاً وثيقاً لا يمكن أن تجمع المصادر الإسلامية على إهماله، لو أنه وقع فعلاً.
- **ثانياً**: لو صح وقوع هذا الحدث، لتفاخر به يهود الأندلس، ولنشروه بشكل واسع يوصله إلى كتب المؤرخين الأندلسيين، لأنه يجعل لهم دوراً مهماً في الفتح، ويظهرهم بمظهر الأبطال الذين نجحوا في الانتقام من ظالميهم القوط. لكن مؤرخي اليهود أنفسهم يرفضون هذا الاتهام، ويعدونه مختلقاً.[2]
- **ثالثاً**: اختلاف المؤرخين الإسبان في تعيين الجهة التي تم معها الاتفاق يدل على أنه محض اتهام، لا يقوم على دليل واضح أو معلومات موثقة. وقد كان هذا الاتهام ضعيفاً منذ أن أعلن عنه إجيكا لأول مرة، إذ لم يقدم الأدلة عليه. وقد يكون مصدره وشاية مغرضة من أعداء اليهود الكثيرين في ذلك الوقت. وقد يكون هدف إجيكا من توجيهه لليهود هو الرغبة في استعادة ثقة رجال الدين به، التي اهتزت بسبب سياسة تخفيف الضغوط عن اليهود، التي انتهجها في بداية حكمه، وكذلك للظهور بمظهر الوطني الحريص على مصلحة البلاد[3].
- **رابعاً**: لم يكن المسلمون زمن انعقاد مجلس طليطلة الكنسي سنة (75 هـ = 694م) الذي أُعلن فيه عن هذا الاتهام قد أتموا فتح بلاد المغرب، حتى يفكروا بفتح الأندلس، ويحضّروا له بعقد الاتفاقيات المسبقة مع اليهود هناك كي يحصلوا على مساعدتهم، بل كان المسلمون منشغلين حينئذ بحرب كسيلة بن لمزم البرنسي الذي خرج عليهم وتحالف مع الروم، ووقف في وجه

---

(1) ابن هذيل، أبي الحسن علي بن عبد الرحمن بن هذيل الفزاري الأندلسي الغرناطي، تحفة الأنفس وشعار سكان الأندلس (نشر لأول مرة بوسيلة البوتوغرافية بالمطبعة الشرقية ليولس غوتنهر بباريس، موجود في مكتبة المتحف العراقي، كتب بباريس أواخر سنة 1932م)، ص 70.

(2) *Ashtor, The Jews, vol , 1p.22, Levi provencal, Histoire de musulmane , (Paris, 1950 –53) , Vol .1,p.80, Bear, A history of the Jews in l'spagne christien spain , vol , 1, p.23.*

(3) ينظر:

Dubnov, History of the Jews , vol , 2, p.526.

جهادهم وفتحهم للبلاد. وقد ولّى عبد الملك بن مروان سنة (65 هـ = 684م) على إفريقية والمغرب زهير بن قيس البلوي، وكلفه بالقضاء على كسيلة، فتمكن من ذلك، لكن الروم هاجموا جيشه في برقة، فاستشهد زهير وعدد من أصحابه[1]. ولم تخضع بلاد المغرب للمسلمين إلا بعد جهود جهيدة وطويلة بذلها المسلمون تحت قيادة حسان بن النعمان الذي ولي أفريقية والمغرب سنة (78 هـ =697م)[2]، وموسى بن نصير الذي تولاها سنة (86 هـ = 705م)[3].

ـ **خامساً**: لا يدل التعاون الذي أظهره اليهود مع المسلمين الفاتحين على اتفاق مسبق بينهم، لأن يهود الأندلس كانوا على استعداد للتعاون مع كل من يمكن أن يرفع الظلم عنهم، كما أنهم في حالة ضعف واستعباد[4]، لا تُطمع المسلمين في التعويل عليهم وعقد الاتفاقيات المسبقة معهم، ثم إنه ليس اليهود وحدهم هم الذين تعاونوا مع المسلمين، فقد تعاون معهم أبناء الملك غيطشة وأنصارهم، رغبة في الانتقام من لذريق الذي اغتصب حقهم في العرش[5]، وكذلك فعل العديد من الإسبان المظلومين[6]، عندما شاهدوا بأنفسهم سماحة الفاتحين وسمو أخلاقهم وعظمة دينهم. يقول صاحب كتاب أخبار مجموعة في فتح الأندلس متحدثاً عن الخدمات التي قدمها بعض الإسبان لموسى بن نصير: "فلما نزل الجزيرة، قيل له: اسلك طريقه، قال: ماكنت لأسلك طريقه. قال له العلوج الأدلاء: نحن ندلك على طريق هو أشرف من طريقه، ومدائن هي أعظم خطباً من مدائنه، لم تفتح بعد، يفتحها الله عليك إن شاء الله"[7]. وعن ذلك يقول أيضاً: "ثم سار إلى مدينة قرمونة فقدّم إليها العلوج الذين معه، وهي مدينة ليس بالأندلس أحصن منها، ولا أبعد من أن ترجى بقتال أو حصار، وقد قيل له حين دنا منها: ليست تُؤخذ إلا باللطف، فقدّم إليها علوجاً ممن قد أمنه واستأمن إليه، مثل "يليان"، ولعلهم أصحاب "يليان"، فأتوهم على حال الأفلال، معهم السلاح، فأدخلوهم مدينتهم، فلما دخلوها بعث إليهم الخيل ليلاً، وفتحوا لهم باب قرطبة، فوثبوا على حراسه، ودخل المسلمون قرمونة"[8].

ـ **سادساً** : لم تكن المعاملة الحسنة التي عومل بها اليهود في أثناء الفتح وبعده، مكافأة لهم على ما قدموه للمسلمين كما يتصور البعض[9]، كما أنها ليست دليلاً على وجود اتفاق مسبق بينهما

(1) ابن عذاري، البيان، ج1، ص 30 ــ 32.
(2) م.ن، ج1، ص 34 ــ 39.
(3) م.ن، ج1، ص 41 ــ 42.

(4) *Lindo, The Jews of spain, p.26.*
(5) مجهول، أخبار مجموعة، ص 18؛ رينو، الفتوحات الإسلامية، ص 43 ــ 219.
(6) مجهول، أخبار مجموعة، ص 16، 19؛ ابن عذاري، البيان، المغرب، ج2، ص 9، 6، 5؛ *Ashtor, The Jews, vol, 1,p.22.*
(7) مجهول، أخبار مجموعة، ص 24.
(8) م.ن، ص 24؛ قارن: ابن عذاري، البيان، المغرب، ج2، ص14.
(9) مــن الذين تصوروا ذلك، بدر، أحمد، دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها من الفتح حتى الخلافة (دمشق، ط1972م، 2م)، ص110.

يقضي بحسن معاملتهم مقابل الخدمات التي يؤدونها للمسلمين. لأن المسلمين قدموا المعاملة نفسها للنصارى وأحسنوا إليهم، وهذا الإحسان هو الذي جذبهم إلى الإسلام، وجعلهم يدخلون في دين الله أفواجاً[1]، وقد انطلق المسلمون في إحسانهم لليهود والنصارى من مبادئ دينهم الذي يوصي خيراً بأهل الذمة[2].

ولو مُيّز اليهود عن النصارى في المعاملة و الحقوق والواجبات لسجلت كتب التاريخ ذلك، لكنهم كانوا متساوين دائماً في القانون الإسلامي.

وقد ظل هذا التساوي سائداً بين اليهود والنصارى في الأندلس، منذ فتحها وحتى زمن سقوطها، حيث يقول الفقيه المالكي المعروف محمد بن القاسم: "اليهود والنصارى عند مالك سواء".[3].

وفي اعتقادي أن أعظم مكافأة كان اليهود يرجونها من وراء خدماتهم، هو تخليصهم من ظلم واستعبادهم القوط، وقد تحقق لهم أكثر من ذلك، حيث لم يتحرروا من الظلم والاستعباد فحسب، بل فازوا بعدل الحكم الإسلامي وتسامحه.

وقد شهد اليهود أنفسهم بذلك حيث يقول حاييم الزعفراني: "لقد عرفت اليهودية الأندلسية في مجموعها حياة أكثر رخاء، وأكثر اطمئناناً، كما لم تعرفها في مكان آخر"[4].ويقول نسيم رجوان (رئيس تحرير جريدة اليوم الإسرائيلية): "كان اليهود قد عانوا خلال قرون، الكثير من الشقاء والبؤس، حيث كان الملوك الإسبان القساة الغلاظ، بعيدين كل البعد عن الشفقة والرحمة. وعندما دخل المسلمون إسبانيا لم يكتفوا بتحرير اليهود من الاضطهاد، ولكنهم شجَّعوا بينهم نشر حضارة كانت توازي بخصبها وعمقها أشهر الحضارات في مختلف العصور"[5].

ــ **سابعاً:** هناك إشارات إلى حدوث تعاون يهودي مع المسلمين في أثناء جهادهم في مناطق الشمال الأندلسي بعد مدة طويلة من فتح الأندلس، ومن ذلك تعاون يهود برشلونة مع المسلمين عندما غزوها سنة (235 هـ = 850م)، وقد عاقبهم الإسبان على ذلك بمصادرة أراضيهم[6].

كما جاء في سيرة القديس سانت ثيودارد (Saint theodard)، رئيس أساقفة أربونة، الذي عاش حوالي سنة (266 هـ = 880م)، أنه لما دخل المسلمون لأول مرة إلى لانجدوك، انحاز اليهود إليهم، وفتحوا لهم أبواب مدينة طولوشة (Toulouse)، ويضيف كاتب السيرة أن شارمان

---

(1) ينظر: مؤنس، فجر الأندلس، ص 424؛ الحجي، التاريخ الأندلسي، ص 162 ــ 172.

(2) ينظر: القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص 9 ــ 30.

(3) مالك، وآخرون، المدونة، م5، ج12، ص 35؛ ج13، ص201.

(4) الزعفراني، حاييم، ألف سنة من حياة اليهود في المغرب، (تاريخ، ثقافة، دين)، ترجمة: أحمد شحلان، وعبد الغني أبو العزم؛ (الدار البيضاء) مطبعة دار قرطبة، 1987م)، ص13.

(5) ينظر: الزين، حسن، أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي، (بيروت،ط1، 1402هـ ــ 1982م)، ص 49 ــ 50؛ نقلاً عن مجلة الأزمنة الحديثة الفرنسية، (عدد 253، سنة 1967م)، ص 823

(6) *Baron, Salo, Asocial and religious history of the jews, (Columbia, 1957)., vol, 1.p.34.*

عاقبهم على خيانتهم، فأمر أن يؤتى كل سنة بمناسبة أعياد اليهود بيهودي، ويصفع أمام الملأ على باب الكاتدرائية[1].

إن حدوث هذا التعاون بعد مضي نحو قرن ونصف على الفتح الإسلامي للأندلس مع عدم ورود إشارة إلى وجود اتفاق مسبق عليه بين المسلمين واليهود، يؤكد إمكانية حدوث التعاون اليهودي مع فاتحي الأندلس الأوائل دون اتفاق مسبق بينهما.

وأعتقد أن الأسباب التي دفعت اليهود للتعاون مع المسلمين بعد مضي مدة كبيرة على الفتح تتشابه مع تلك التي جعلتهم يتعاونون مع الفاتحين الأوائل[2].

- **ثامناً:** إن فكرة فتح الأندلس، فكرة إسلامية بحتة غير مرتبطة بتشجيع أو وعود من اليهود أو غيرهم، إذ رُوي أن محاولات لفتحها جرت في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه. حيث يقول البكري: "وروي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه كتب إلى من انتدب إلى غزو الأندلس: أما بعد فإن القسطنطينية إنما تفتح من قِبَل الأندلس، وإنكم إن استفتحتموها كنتم شركاء من يفتحها في الأجر، والسلام"[3]، ويقول ابن عذاري: "أما دخول المسلمين لها فذكر فيه أربعة أقوال: أحدها أن الأندلس أول من دخلها عبد الله بن نافع بن عبد القيس وعبد الله بن الحصين الفهريّان من جهة البحر في زمن عثمان رضي الله عنه..."[4].

كما شهدت الشواطئ الشرقية للأندلس نشاطاً للسفن الحربية الإسلامية، وتمكنت من الوصول إلى جزيرتي ميورقة (Mayorca) ومنورقة (Manorca) سنة (89 هـ = 707هـ)، وذلك في الحملة التي جهزها موسى بن نصير، وقادها ولده عبد الله[5].

- **تاسعاً:** يفهم من الروايات التي تحدثت عن عمليات الفتح، أن وجود اليهود في المناطق والمدن الأندلسية كان مفاجئاً بالنسبة للمسلمين، وغير معلوم لهم مسبقاً، حيث إن جميع الروايات استخدمت الفعل "ألفى" الذي يدل كثيراً على المصادفة ووجود شيء غير متوقع[6]، فصاحب

---

(1) نقلاً عن : كحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، ص 45؛ ينظر: رينو، الفتوحات الإسلامية، ص 218.

(2) ينظر: الخالدي، خالد يونس، اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، غزة، دار الأرقم للطباعة والنشر، ص 118.

(3) البكري، المسالك والممالك، "الجزء الخاص بالأندلس"، ص 130.

(4) ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص4.

(5) ابن سعيد الأندلسي، أبو الحسن علي بن موسى بن عبد الملك، المغرب في حلي المغرب، ج2 تحقيق: شوقي ضيف، (القاهرة، 1964م)، ص 466؛ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، العبر في خبر من غبر، ج1، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (الكويت، 1960م)، ص 104؛ ابن خلدون، العبر، ج4، ص 402.

(6) ذكر ابن منظور: ألفيتُ الشيء إلفاء إذا وجدته وصادفته ولقيته. ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن محمد، لسان العرب: "مادة لفى"، م15 (بيروت، دار صادر، د.ت)، ص 252.

ويقول الفخر الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وألفيا سيدها لدى الباب﴾: "أي صادفا بعلها" الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 17، (المطبعة البهية العربية، ط1، 1357هـ ـــ 1938م)، ص 122.

ويقول الطبري في تفسير الآية نفسها: "وصادفا سيدها". الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القرآن، (ط2.....)، ص192.

كـتاب أخـبار مجموعة في فتح الأندلس يقول عن فتح إلبيرة: "فألفوا بها يومئذ يهوداً"[1]، وابن الخطيـب يقـول عـن فتح غرناطة: "وألفوا بها يهوداً"[2]، وابن عذاري يقول عن فتح طليطلة: "وألفـى طارق طليطلة خالية ليس فيها إلا اليهود[3] وذلك يؤكد على عدم وجود اتفاق مسبق بين المسلمين واليهود.

ـ عاشـراً: يبدو أن تركيز المصادر الإسبانية على تعاون اليهود مع المسلمين، جاء من أجل تحميل الـيهود سبب الهزيمة المخزية والسريعة التي مني بها الإسبان[4]، بالرغم من قوة جيشهم وكثرة أعدادهـم[5]، وقـتالهم علـى أرضهم، واتساع بلادهم، وبالرغم من قلة عدد الفاتحين[6]، وعدم معرفتهم بطبيعة البلاد.

❑

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: المصادر:

*• **البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز،** (ت: 987 هـ = 1094م).*

*1 **المسـالك والممالك،** (الجزء الخاص بالأندلس وأوروبا)، تحقيق: عبد الرحمن الحجي، (بيروت، دار الإرشاد، ط1، 1968م).*

*• **الحميري، محمد بن عبد المنعم،** (ت: بعد 866 هـ = 1461م).*

*2 ـ **الروض المعطار في خبر الأقطار،** تحقيق: إحسان عباس، (القاهرة، مؤسسة ناصر للثقافة، ط2، 1980م).*

*• **ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله التلمساني،** (ت: 776هـ = 1374م).*

ويقول محمد الصابوني في تفسير الآية: ﴿وألفيا سيدها لدى الباب﴾، أي وجدا العزيز عند باب القصر فجأة، وقد حضر في غير أوان حضوره". الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، م2 (بيروت، دار القلم، ط5، 1406 هـ ـ 1986م)، ص 48.
ويقـول سـيد قطـب في تفسيره الآية: "وتقع المفاجأة، ﴿وألفيا سيدها لدى الباب﴾"، سيد قطب، في ظلال القرآن، م4، (بيروت، دار الشروق، ط10، 1402هـ ـ 1982م)، ص 1982.

[1] مجهول، أخبار مجموعة، ص 21 ـ 22.

[2] ابن الخطيب، الإحاطة، ص 17.

[3] ابن عذاري، البيان المغرب، ج2، ص12.

[4] عن تلك الهزيمة، ينظر: ابن الكرديوس، الاكتفاء، ص 135؛ المقري، نفح الطيب، ج1، ص 259.

[5] ينظر: ابن الكرديوس، الاكتفاء، ص47؛ ابن خلدون، العبر، ج4، ص 254؛ المقري، نفح الطيب، ج1، ص 231.

[6] ابن خلدون، العبر، ج4، ص 254، المقري، نفح الطيب، ج1، ص 233، ص 239.

3 ـ الإحاطة في أخبار غرناطة، ج4، تحقيق: محمد عبد الله عنان، (القاهرة، الشركة المصرية للطباعة والنشر، ط2، 1393 هـ ـ 1973م).

*ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (ت: 808 هـ = 1406م).

4 ـ العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج7، (طبعة 1391 هـ ـ 1971م).

*الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، (ت: 748 هـ = 1347م).

5 ـ العبر في خبر من غبر، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (الكويت، 1960م).

*ابن سعيد الأندلسي، أبو الحسن علي بن موسى بن عبد الملك، (ت: 685 هـ = 1286م).

6 ـ المغرب في حلى المغرب، جزءان، تحقيق وتعليق: شوقي ضيف، (مصر، دار المعارف، ط2، 1964م).

*الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (ت: 310 هـ = 922م).

7 ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج30، بيروت، دار الفكر، 1405 هـ.

*ابن عذاري، أبو عبد الله محمد المراكشي، (ت: بعد 712هـ = 1312م).

8 ـ البيان المغرب في أخبار أهل الأندلس والمغرب، ج4، تحقيق ومراجعة: ج.س. كولان، وإ.ليفي بروفنسال، (بيروت، دار الثقافة، د.ت).

*الفخر الرازي.

9 ـ التفسير الكبير، ج17، (المطبعة البهية العربية، ط1357، 1هـ ـ 1938م).

*ابن الكردبوس، أبو مروان بن عبد الملك بن الكردبوس التوزري، (ت: بعد 713 هـ = 1313م).

10 ـ الاكتفاء في أخبار الخلفاء، (قطعة منه)، نشر تحت عنوان: "تاريخ الأندلس، لابن الكردبوس ووصفه لابن الشباط".

*مالك بن أنس، الأصبحي، (ت: 179 هـ = 795م).

11 ـ المدونة الكبرى، ج16، في 8م (مصر، مطبعة السعادة، بغداد، مكتبة المثنى، 1323هـ).

*مجهول المؤلف، (من أهل القرن الرابع أو الخامس الهجري/ العاشر أو الحادي عشر الميلادي).

12 ـ أخبار مجموعة في فتح الأندلس، تحقيق: ابراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1401 هـ ـ 1981م.

*المقري، شهاب الدين أحمد التلمساني، (ت: 1041 هـ = 1631م).

13 ـ نفح الطيب، من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب 8م، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت، دار صادر، 1408 هـ = 1988م).

*ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن محمد، (ت: 711 هـ= 1310م).

14 ـ لسان العرب، (بيروت، دار صادر، د.ت).

*ابن هذيل، أبو الحسن علي بن عبد الرحمن الفزاري الأندلسي الغرناطي (ت: في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي).

15 ـ تحفة الأنفس وشعار سكان الأندلس، (نشر لأول مرة بوسيلة البوتوغرافية بالمطبعة الشرقية لبولس غوتنهير بباريس، موجود في مكتبة المتحف العراقي، كتب بباريس أواخر سنة 1932 م.

ثالثاً: المراجع العربية:

*بدر، أحمد.

1 ـ دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها من الفتح

حتى الخلافة، (دمشق، 1972م).

•الحجي، عبد الرحمن علي.

2 ـ التاريخ الأندلسي، من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطه (92 ـ 897 م = 711 ـ 1492 م)، (دمشق، دار القلم، بيروت، دار المنارة، ط3، 107).

•الخالدي، خالد يونس.

3 ـ اليهود تحت حكم المسلمين في الأندلس، (غزة، دار الأرقم للطباعة والنشر، 1421 هـ=2000 م).

•الزعفراني، حاييم.

4 ـ ألف سنة من حياة اليهود في المغرب، تاريخ، ثقافة، دين، ترجمة: أحمد شعلان، وعبد الغني أبو العزم، (الدار البيضاء، مطبعة دار قرطبة، 1987م).

•الزين، حسن.

5 ـ أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي، (بيروت، ط 1، 1402 هـ ـ 1982م).

•الصابوني، محمد علي.

6 ـ صفوة التفاسير، م2، (بيروت، دار القلم، ط5، 1406هـ ـ 1986م).

•قطب، سيد.

7 ـ في ظلال القرآن، (بيروت، دار الشروق، ط10، 1402 هـ ـ 1982م).

•كحيلة، عبادة.

8 ـ تاريخ النصارى في الأندلس، (القاهرة، ط1، 1414 هـ ـ 1993م).

•مؤنس، حسين.

9 ـ فجر الأندلس، (القاهرة، ط1، 1959م).

رابعاً: المراجع الأجنبية:

*ASHTOR, ELIYAHU.

1- The Jews of Moslem Spain, 3 volumes, (Philadelphia, 1979)

*BARON, SALO

2-Asocial and religious history of the Jews, (Columbia, 1957).

*BEAR, YITZHAR.

3-History of the Jews in Christian Spain, (Philadelphia, 1966).

*DUBNOV, SEMON, MARKOVICH.

4- History of the Jews from the Roman Empire to the early medieval Period, 5 volumes, (New York, 1973).

*LEVI PROVENCAL.

5 – Histoire de musulmane, (Paris, 1950-1953).

□□□

ابن خروف
والدرس النحوي في الأندلس

د. محمد موعد (*)

***جعل** عـدد من المعاصرين الدرس النحوي في بلاد الأندلس مدرسة نحوية قائمة برأسها، وأطلقوا عليه اسم مدرسة الأندلس النحوية، فالأستاذ الدكتور شوقي ضيف يذهب في كتابه الشهير "المدارس النحوية" إلى وجود هذه المدرسة وهو يعد بداية النشاط النحوي في الأندلس سواء أكان ذلك في إدخال كتب النحويين ككتاب سيبويه، أم في القراءات كقراءة ورش المصري، ككتاب سيبويه أم في تدوين المصنفات النحوية = البذرة الأولى في إرساء المدرسة الأندلسية، وكذا عدّ في جهود هذه المدرسة مخالطة نحاة الأندلس لجميع النحاة السابقين لهم في المشرق من بصريين وكوفيين وانتهاجهم منهج الاختيار من آراء الكوفة والبصرة وإضافتهم إلى ذلك اختيارات من آراء البغداديين(1).*

فهل مثل هذه الجهود في مخالطة نحاة المشرق من بصريين وكوفيين، ثم الاختيار من آراء الكوفة أو البصرة، أو إضافة اختيارات أخرى، يمكن أن يشكل مدرسة بعينها.

وللإجابة عن ذلك سيقوم البحث بدراسة لجهود نحوية قام بها واحد من أهم نحاة الأندلس، وهو أبو الحسن علي بن محمد المعروف بابن خروف الإشبيلي (ت 609هـ). ذلك أن ابن خروف هذا خالط البصريين والكوفيين، فأخذ الكثير من آراء البصريين، وعدداً من آراء الكوفيين، وانتخب من آراء هؤلاء وهؤلاء، وكانت له آراء انفرد بها، فهل صنيعه هذا يمكن أن يجعل فيما سماه عدد من المعاصرين بمدرسة الأندلس النحوية؟

قبل الكلام على ذلك لا بد من الوقوف على بعض الآراء التي وافق فيها البصريين، أو هاتيك

(*) كلية الآداب ـ جامعة دمشق.

(1) المدارس النحوية 288 وما بعدها.

التي وافق فيها الكوفيين، والكلام على آرائه التي انفرد بها.

أولاً: ابن خروف والبصريون:

كان موقف ابن خروف موقف المؤيد المؤازر ــ في معظم الآراء ــ لآراء البصريين، وخالفهم في قليل منها، فنراه في بعض المواضع يعرض المذهبين، ثم يقول: وهو الأكثر في كلامهم، أو هو الأفصح الأكثر، وأحياناً يقف موقفاً وسطاً بين المذهبين، وأحياناً يعرض أحدهما دون أن يبدي رأيه فيه(1).

من ذلك قول ابن خروف: "ومذهب البصريين اشتقاق الفعل من المصدر، يريد: أن الفعل من المصدر، والمصدر أسبق منه، ودليلهم أشياء، منها: أن الفعل لا يكون إلا من الاسم، ومنها أنه يضمر في الفعل، والإضمار فرع، وكذلك دلالته على الزمان، والمصدر لا يدل عليه، وزيادة المعاني فرع.

ومذهب الكوفيين اشتقاق المصدر من الفعل، ولا حجة لهم إلا كونه عاملاً فيه. قالوا: والعامل قبل المعمول، وهذا فاسد؛ لأن كل فعل يعمل في اسم غير مصدر ليس بمشتق منه، والاسم أحدثه مع عمله فيه، فإضافة الفعل للفعل عبارة مجازية للتفهيم"(2).

فهو يوافق البصريين في أن الفعل مشتق من المصدر.

ومما وافق به البصريين قوله: "واسم الفاعل إذا جرى على غير من هو له وجب إبراز الضمير الفاعل في الصفة ــ في قول البصريين ــ نحو قولهم: هند زيد ضاربته هي، تنزّل منزلة: هند ضاربته أمها؛ لأن الصفة خبر عن زيد، والفعل لهند، والأم هي فاعلة، ولو كان فعلاً لم يظهر، فتقول: هند زيد تضربه، لظهور الضمير الكائن في الفعل في التثنية والجمع، ولا يظهر في الصفة التي ذكر في هذا الباب من رفع الفاعل باسم الفاعل من غير اعتماد، نحو: قائم زيد، وهذا مذهب أبي الحسن الأخفش، والصواب ألا يرفع إلا إذا اعتمد، واعتماده أن يكون صفة، أو حالاً، أو خبراً، أو بعده همزة الاستفهام، أو ما النافية، والأخفش يرفع بالجار والمجرور، والفاعل بعده همزة في قولهم: في الدار زيد، ويجيز الرفع بالابتداء، فلا يلزم ما ردّ به عليه فتدبره"(3).

فهو يأخذ برأي البصريين في أن اسم الفاعل إذا جرى على غير مَنْ هو له وجب إبراز الضمير كما في نحو: هند زيد ضاربته هي، والكوفيون لا يوجبون ذلك(4).

وكذلك وافق رأيه رأي البصريين في قوله: "وقولهم: أفعلْ به، لفظُه لفظ الأمر، ومعناه التعجب، والجار والمجرور هو الفاعل، ولا ضمير في الفعل، ولو كان فيه ضمير المخاطب لظهر في التثنية

(1) شرح جمل الزجاجي لابن خروف، مقدمة التحقيق، 140.
(2) نفسه 372/1، وانظر: الإنصاف 253/1.
(3) شرح الجمل 402/1، وانظر: الإنصاف 57/1.
(4) انظر شرح الجمل، مقدمة التحقيق 166/1.

والجمع، ومخاطبة المؤنث في قولهم: يا هند أحسنْ بعَمْرٍو، دليل على ذلك، وكذلك: يا زيدون أحسنْ بعمـرو، والكوفـيون يقولـون: الجار والمجرور في موضع نصب، والفاعل مضمر في الفعل ولا يظهـر، ولا يؤنـث الفعل وتقدير الكلام عندهم: ما أفعله، لم يختلفوا في ذلك، ودليلهم على كونه في موضع نصب حذف المجرور في قوله:

....[(1)] .... وإن يَسـتغنِ يومـاً فـأجدرِ

و﴿أسمِعْ بهم وأبصِرْ﴾ [مريم 19/8]"[(2)].

وممـا وافـق به ابن خروف البصريين قوله: "والميم المشددة في اسم الله تعالى زائدة للتأكيد، وعـوض مـن "يـا"، ولا تستعمل معها إلا في الشعر. وذهب الفراء إلى أن الميم بقية من أُمَّنا، كأن الأصل: يا الله أُمَّنا، فحذف، وبقيت الميم مشددة، والصواب مذهب البصريين؛ لأن الميم تستعمل فيما لا يصلح فيه أمّنا، وذلك كثير، كقوله تعالى ﴿اللهمّ فاطرَ السماوات والأرض﴾ [الزمر 39/46]"[(3)].

وقـد وافـق ابـن خـروف البصريين في مسألة أن فعل الأمر مبني، وليس معرباً كما يدّعي الكوفيون، قال: "الأمر للمخاطب على ضربين. معرب ومبني، فالمبني منهما ما كان للمخاطب بغير لام، نحـو: اضربْ، واخرجْ، واسمعْ، واقضِ، واغزُ، واخشَ، سُكِّن الصحيح منه للبناء، وحُذف آخر المعـتل للبـناء أيضاً في مذهب البصريين، ودليلهم حذف حرف المضارعة، ودخول همزة الوصل، ولو كان معرباً كما يقول الكوفيون لم تحذف حروف المضارعة، ولا زيد فيه همزة الوصل.

وقـد بنـي فعـل جماعـة النسـاء وما دخلته النون الثقيلة والخفيفة، ولم تحذف منه حروف المضارعة، نحو: يخرجْنَ ويضربْنَ، ولتخرجَنّ ولتخرجَنْ.

والمعـرب مـنها مـا دخلته اللام، لغائب كانت أو لمخاطب. وهي مع الغائب أكثر، وعلامات إعراب هذا قد تقدمت..."[(4)].

وهـو يوافـق سيبويه على أن همزة: "أَيْمُن" للوصل، قال: "والهمزة عند سيبويه همزة وصل، وهـو الصواب، فحذفها في كل لغة في الموصول، وإثباتها في الابتداء، ولا دليل في كسرها؛ لأنها لغة.

---

(1) تمامه:

فذلـك إن يلْـقَ المنـيّةَ يلْقهـا حـميداً وإن ....

وهو لعروة بن الورد. ديوانه 52.

(2) شرح الجمل 2/584. وانظر الارتشاف 4/2066، وقد نقل أبو حيان أيضاً أن الفراء والزجاج والزمخشري وابن خروف ذهبوا إلى أنه أمر حقيقية، والهمزة للنقل. وانظر: شرح التصريح 2/88.

(3) شرح الجمل 2/738، وانظر: أمالي ابن الشجري 2/340، وفيه أيضاً أن أبا علي دفع قول الفراء، وأن ابن الشجري خلص إلى أن رأي البصريين هو الصحيح.

(4) شرح الجمل 2/857، وانظر: الإنصاف 2/524.

ويـزعم الفـراء أنها لف قطع في الجمع، وواحدها: يمين، ومعناه صحيح، غير أن حذفها في الموضع الذي تحذف فيه همزة الوصل وثباتها في الموضع الذي تثبت فيه دليل قاطع، ووزنه: أفعُل، وليس في بناء المفردات: أفعُل، في مذهبه، والقول أنه ثابت في الكلام، من حكاية غيره..."[1].

فهذه الآراء ـ وسواها مما لا يتسع المجال لذكرها[2] ـ تثبت أن ابن خروف لا يمكن عدّه فيما سـماه بعض المعاصرين بالمدرسة الأندلسية؛ لأنه نحا في هذه الآراء نحو آراء البصريين، ولو كان الـرجل ينتمي إلى هذه المدرسة المزعومة ما كان له أن يوافق البصريين في كثير من آرائهم؛ لأنه والحالة هذه سينافح عن الأصول الفكرية لمدرسته، وهذا يؤيد أن الدرس النحوي في بلاد الأندلس لم يـرق إلـى أن يكـن مدرسـة لها معالمها الخاصة، وهو يجعل المرء أمام حقيقة مفادها أن الدرس النحوي في تلك البلاد شيء، وجعل هذا الدرس مدرسة مستقلة شيء آخر.

ولعـل ما يتضافر على توكيد هذه الحقيقة أن ابن خروف لم يوافق البصريين فحسب في كثير مـن آرائهـم كمـا سلف؛ بل وافق الكوفيين أيضاً في بعض آرائهم، وسأعرض فيما يأتي لأهم هذه الآراء.

ثانياً: آراؤه التي وافق فيها الكوفيين:

مـن ذلـك أن أجمـع وجمعاء يجوز تثنيتهما في باب التوكيد قياساً على أحمر وحمراء، قال: "وقياس تثنية أفعل وفعلاء في هذا الباب قياس أحمر وحمراء، ومن منع تثنيتهما فقد تكلف وادّعى ما لا دليل عليه، ولم يمنعها أحد من الأئمة فنتبعه، وليس قلة استعمالها بمخرجها عن القياس"[3].

وهذا الذي أجازه ابن خروف منعه البصريون، وأجازه الكوفيون والأخفش[4].

وممـا وافـق بـه الكوفييـن قوله: "ويجوز بدل الظاهر من ضمير المتكلم والمخاطب في كل الأبدال، إلا في بدل الشيء من الشيء، وهما لعين واحدة؛ لأن الظاهر لا يقع فيه على وجه، مع عدم الفائدة، فإن أفاد جاز[5]، كقولهم: ادخلوا، أوّلُكم وآخِرُكم وصغيرُكم وكبيرُكم؛ لأن معناه: كلكم.

وبـدل النكرة من النكرة في القرآن كثير، منه قوله تعالى: ﴿وشروْهُ بثمن بخس دراهمَ معدودة﴾ [يوسـف 12/20] و﴿إن للمتّقيـن مَفازاً. حدائقَ﴾ [النبأ 78/31 ــ 32] و﴿وإن للمتقين لحسْنَ مآب. جـنات عـدن﴾ [ص 38/49 ــ 50]، ولا تـبدل الـنكرة مـن النكرة، ولا من المعرفة إلا أن تكون موصوفة، أو بها إفادة"[6].

---

(1) شرح الجمل 1/512، وانظر: سيبويه 3/324، 503، والإنصاف 1/404.

(2) انظر: شرح الجمل 1/260 و265 و273 و281 و321 و336 و452...

(3) نفسه 1/338.

(4) نفسه، حاشية المحققة.

(5) في حاشية المحققة: أن الكوفيين أجازوه مطلقاً، والأخفش قياساً على الغائب.

(6) شرح الجمل 1/346.

وهـذا الرأي الأخير، في بدل النكرة من النكرة أو من المعرفة، هو رأي الكوفيين والبغداديين، وأجازه الجمهور مطلقاً[1].

وقـد توافق رأي ابن خروف ورأي الكوفيين في قوله: إن الجملة الفعلية إذا كانت ماضية لفظاً ومعنى، وكان فيها ضمير لم تحتج إلى الواو، كقوله تعالى: ﴿أو جاؤكم حَصِرَتْ صدورُهم﴾ [النساء 90/4]، ولا يُحتاج فيها إلى "قد"... وزعم ابن بابشاذ أن سيبويه يجعل "حَصِرتْ" صفة لـ "قوم"، ولم يفعل ذلك سيبويه، فإن لم يكن فيها ضمير احتجت إلى الواو، نحو جاء زيد وقد خرج عمرو، ولا بد في هذا من "قد".

فإن كانت ماضية معنى لا لفظاً، نحو جاء زيد ولم يخرج عمرو، احتاجت إلى الواو، كان فيها ضمير أو لم يكن[2].

ومـا ذكره ابن خروف يوافق رأي الكوفيين، وقد تبعهم على ذلك ابن مالك وأبو حيان، وأوجب البصـريون لجـواز وقـوع الماضـي حالاً، اقترانه بـ "قد" ظاهرة أو مضمرة، أو بما يقرّبه من الحال[3].

ومـن آرائه التي كان فيها مع الكوفيين على اتفاق، ذكره أن المبتدأ لا يحتاج إلى خبر مع واو المعـية فـي قولهـم: كـل رجـل وضيعته، أي: مع ضيعته، وما زلت وزيداً حتى فعل. وسيبويه والبصـريون يـرون أن الخبر محذوف وجوباً، وتقديره: "مقرونان" وحجة ابن خروف أنه لا يحتاج فيه إلى حذف الخبر لتمامه، وصحة معناه، فإن قدّر "مقرونان" فلبيان المعنى[4].

وقـد وافـق رأي ابـن خروف رأي الكوفيين في نصب المضارع بعد واو المعية. قال: "الواو ينتصب الفعل بعدها بخلاف الثاني الأول في المعنى أو اللفظ، فخلاف اللفظ قوله:

لَلُبسُ عباءةٍ وتقرَّ عيني ....[5]

ومخالفة المعنى:

لا تـنهَ عـن خلقٍ وتأتيَ مثلَه ....[6]

لأنـه لم يرج النهي عن إفراد كل واحد منهما؛ وإنما أراد النهي عن الجمع بينهما؛ فإذا قال:لا تأكل السمك وتشرب اللبن ـ بالنصب ـ فالمعنى: لا تجمع بينهما، وإذا قال لا تأكلِ السمك وتشربِ

(1) نفسه، حاشية المحققة.
(2) نفسه 384/1 ـ 385.
(3) نفسه، حاشية المحققة.
(4) نفسه 394/1، وانظر مقدمة التحقيق 170.
(5) عجزه: أحبُّ إليّ من لُبس الشفوف، وهو لميسون بنت بحدل، والبيت من المتداول في كتب النحاة. انظر: سيبويه 45/3.
(6) ينسب إلى أبي الأسود الدؤلي، وهو في ديوانه مما نسب إليه ـ ص130.

اللبن، نهى عن أكل السمك وشرب اللبن مفترقين ومجتمعين، ومثّل بما لا يجمع بينه"[1].

وهذا الذي ذهب إليه ابن خروف هو مذهب الكوفيين، والبصريون ينصبونه بـ "أن" مضمرة، وأما الجرمي فينصبه بالحرف نفسه[2].

ومن هذه الآراء أيضاً قوله: "وإن أضفت إلى معرفة أربعة أنواع: أسماء الفاعلين بمعنى الحال والاستقبال، والصفة المشبهة بها، وما في حكمها من الأسماء، نحو: شبهك ومثلك، وأخواتهما، والمضاف إلى صفته، نحو: مسجد الجامع، وجانب الغربي، وأفعل إلى ما هو بعض له. هذا مذهب طائفة منهم: ابن السراج، والفارسي، وابن بابشاذ، وليس الأمر كذلك، فالإضافة منها قسمان: اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال، والصفة المشبهة، ومثلك وشبهك وأخواتهما، وأما: يوم الخميس وشهر المحرم، وسائر الأيام والشهور فكلها معارف. والذي أوقعهم في تنكير أفعل أن من العرب من يقدّر فيها "مِنْ" إذا أضاف، فلا يثني ولا يجمع، ولا يؤنث، وعليه قوله:

ومَيَّةُ أحسنُ الثقلينِ جيداً ... وسالفةً وأحسنُهُ قَذالا[3]

وتقديرهم: صلاة الساعة الأولى، ومسجد الموضع الجامع، وجانب المكان الغربي، فاسد، ولا يطّرد لهم في الأيام والشهور، وعرق النسا، وحبل الوريد، وإنما أضيف هذا النوع لاختلاف اللفظين، ومن الإضافة ما فيهن. فاتبعْه واعلمْه"[4].

فإضافة الشيء إلى نفسه جائزة لاختلاف اللفظين دون دعوى حذف ولا نقل، وهو يوافق الكوفيين في هذا، والبصريون يمنعون ذلك، وما ورد منه تأولوه، تقديرهم: مسجد الموضع الجامع، وصلاة الساعة الأولى[5].

ومن آرائه الموافقة للكوفيين أن حذف حرف النداء مع الأسماء المفردات المقصود قصدها جائز، نحو: يا رجل، والبصريون يمنعونه، وما جاء منه موقوف عندهم على السماع أو الضرورة[6].

وثمة آراء أخرى وافق فيها ابن خروف الكوفيين يمكن أن يراها المرء في شرحه على الجمل[7] لا يتسع المجال للخوض فيها، وهذه الآراء تؤكد أن ابن خروف لا يمكن عدّه في مدرسة الأندلس النحوية؛ فلو كان ينتمي إليها لرأيناه يأخذ بآراء مدرسته، لا بآراء الآخرين من كوفيين كما هنا، ومن بصريين كما سلف.

---

(1) شرح الجمل 799/2.

(2) نفسه، حاشية المحققة.

(3) لذي الرمة. ديوانه 436.

(4) شرح الجمل 676/2 ـ 677.

(5) نفسه، مقدمة التحقيق ص170، وانظر حاشية المحقق في الموضوع نفسه في الحاشية السابقة.

(6) نفسه ص171، وانظر: 715/2.

(7) انظر: مثلاً 263/1 و273 و473 وغير ذلك.

وعليه يمكن القول: إن ابن خروف كان يختار من آراء البصريين وآراء الكوفيين معاً، فهو "كغيره من النحويين وقف موقف المنتخب والمتخيّر والمجتهد، فلم يكن ليقتصر على مذهب دون الآخر، بل كان ينتقي من كل مذهب ما يراه صواباً"[(1)].

ومثل هذا الاختيار من آراء هؤلاء وهؤلاء لا يمكن أن يقال فيه إنه يؤلف مدرسة جديدة؛ لأن هذا يتناقض وأسس أي مدرسة؛ ولأن المدرسة يجب أن يكون لها معالم خاصة أو أصول فكرية تنطلق منها، وكذا يجب أن يكون لها مصطلحات تميزها من سواها. وهذا كله لا نراه عند ابن خروف ولا عند سواه من نحاة الأندلس.

ولكنّ قائلاً يمكن أن يقول: ألم تكن لابن خروف آراء خاصة انفرد بها؟ والجواب: لا ريب أن الرجل كانت له مثل هذه الآراء، وسيقف البحث عند بعضها، ثم يمكن بعدئذٍ التعقيب على ذلك.

ثالثاً: الآراء التي انفرد بها:

في قوله تعالى: ﴿ قُتِل أصحاب الأخدود، النارِ ذاتِ الوَقُود﴾ [البروج 85/4-5] قال الفارسي: بدل اشتمال. وقال الفراء وابن الطراوة: بدل كل من كل. وقال ابن خروف: بدل إضراب. وقال ابن هشام: على حذف مضاف، أي أخدود النار[(2)].

وقال في شرحه على الجمل معقباً: وهو فيه أظهر من بدل الاشتمال[(3)].

ورأي ابن خروف في هذه الآية مخالف لما عليه أكثر النحويين والمفسرين، وزعم ابن مالك أنه مذهب الزجاجي، قال: وليس ما ذهب إليه بصحيح[(4)]؛ لأنه لا يحسن أن يقدر بـ "بل" و"لكن"، والإضراب في المعنى ترك للمضرب عنه، والأخدود غير متروك المعنى[(5)].

ومن آرائه التي انفرد بها رأيه فيما ذكره سيبويه، وهو قولهم: "أول ما أقول: أني أحمد الله، فمَنْ فتح (أنّ) قدّرها بالمصدر، كأنه قال: أولُ ما أقول حمدُ الله، فأول: مبتدأ، وأني أحمد الله: في موضع الخبر، وما مصدرية، فإن جعلت ما موصولة بمعنى الذي، أو نكرة موصوفة، فأجاز ذلك ابن خروف، والصحيح منعه، ومن كسر فمذهب الجمهور أنه خبر عن "أولُ قولي" وتكون الجملة مقولة، وهو المُتَفهَّم من كلام سيبويه..."[(6)].

فأبو حيان ذكر عن ابن خروف أن (ما) موصولة بمعنى الذي، أو نكرة موصوفة، ثم تعقب ابن خروف، ومن الجدير ذكره أن ابن الفخار في شرحه على الجمل أجاز أن تكون (ما) نكرة

(1) شرح الجمل مقدمة التحقيق ص140.
(2) انظر: الارتشاف 1967/4.
(3) شرح الجمل 343/1.
(4) نفسه، حاشية المحققة.
(5) انظر: شرح التسهيل لابن مالك 335/3.
(6) انظر: الارتشاف 1258/3، وانظر: شرح الجمل لابن خروف 471/1. وانظر سيبويه 143/3.

موصوفة[1].

ومن آرائه أيضاً قوله: "وقد ينادى في الشعر في الاستغاثة بغير زيادة، وبغير ياء من حروف النداء:

تمنّاني ليقتلني لقيطٌ — أعامِ لك بن صعصعة بن سعد[2]

فاستغاث بـ "عامر" من غير زيادة، ورخّمه، ونادى بالهمزة، وحرف الاستغاثة "يا"[3].

وقال أبو حيان معقباً على البيت: وأجازه ابن خروف، وقال ابن الضائع: هذا ضرورة، وفيه نداؤه بغير ياء[4].

ومن آرائه التي أشار إليها أبو حيان أن موضع (ما) والفعل في أسلوب الاستثناء بـ "عدا وخلا" نصب، لا خلاف في ذلك بين البصريين والكوفيين، وهو في موضع الحال عند السيرافي. وذهب ابن خروف إلى أن انتصابه على الاستثناء انتصاب "غير"، وقيل: مصدرية ظرفية، أي وقت خلوّهم، ودخله معنى الاستثناء[5].

هذه أهم الآراء التي انفرد بها ابن خروف، وثمة آراء أخرى له أضرب صفحاً عنها كي لا أطيل، ويمكن للمرء أن يجدها في شرحه على الجمل[6].

وقد نظر الدكتور شوقي ضيف في بعض هذه الآراء، وفي سواها مما نقلته كتب المتأخرين، كالمغني والهمع، وهذا ما جعله يضع ابن خروف في الفصل الذي سمّاه: "المدرسة الأندلسية" من كتابه "المدارس النحوية"[7]، وهذا فيه كما يقول الدكتور عيّاد الثبيتي قدر غير قليل من التسامح في التعبير، ذلك أن نحاة الأندلس لم ينهجوا نهجاً له خصائصه المتميزة، وحدوده الواضحة التي تجعل التسليم بوجود مدرسة أندلسية أمراً مقبولاً[8].

ومهما يكن من أمر فإن الذي نجده عند ابن خروف هو ـ بشكل عام ـ يقوم على الاختيار من آراء البصريين ومن آراء الكوفيين معاً، ومثل هذا الاختيار من آراء العلماء لا يمكن بأن ينعت بأنه يؤلف مدرسة نحوية قائمة بنفسها؛ لأن هذا لو صحّ في زمن ما من تاريخ النحو العربي لرأينا تعدد المدارس النحوية؛ لأن هذا يعني أن النحاة في أي وقت يمكن أن ينظروا في آراء السابقين لهم؛

---

[1] انظر: شرح الجمل لابن خروف 471/1، حاشية المحققة.

[2] لابن شريح الكلابي، انظر سيبويه 237/2 ـ 238، والمساعد 546/2 والارتشاف 2227/5، وفي شرح الجمل 745/2 تمنّاني، ولا وجه له وذكره العيني 176/3 بلفظ: مناني، وفسره بمعنى: بلاني.

[3] شرح الجمل 745/2.

[4] الارتشاف 2227/5، وانظر المساعد 546/2.

[5] انظر الارتشاف 1534/3 ـ 1535، وانظر: شرح الجمل 962/2.

[6] انظر على سبيل المثال 385/1 و897/2.

[7] ص301 ـ 302.

[8] انظر شرح الجمل لابن خروف، مقدمة التحقيق. ص139.

فيختاروا منها ما يريدونه؛ ثم يقولوا: هذا نحو جديد، أو هذه مدرسة جديدة، ومثل هذا لن يلقى القبول؛ لأنه إن تمّ ذلك سيكون في كل عصر مدارس نحوية عدّة، ولو حدث هذا في القرون السابقة لما وصل إلينا النحو العربي الذي يعرفه الناس اليوم كما عرفه السابقون.

وعن آرائه التي انفرد بها والتي وقف البحث عند بعضها، فإنه من كبير المغالاة القول: إن ابن خروف قد نحا في هذه الآراء نحو المدرسة الأندلسية؛ ذلك أن ابن خروف ليس النحوي الوحيد في تاريخ النحو العربي الذي كانت له آراء خاصة، فجلّ النحاة لهم آراؤهم الخاصة بهم، فهذا الأخفش الأوسط قد عرف عنه أنه كانت له آراء عدّة خالف فيها أصحابه البصريين، لكن هذه المخالفة لأصحابه لم تجعل آراءه على كثرتها وتشعبها تؤلف مدرسة نحوية جديدة؛ بله أن هذه الآراء لم تخرجه عن كونه بصرياً، والأمر نفسه يقال في غيره من النحاة، كالكسائي الذي كانت له الكثير من الآراء التي وافق فيها البصريين، ومع ذلك لم يقل أحد من الناس إن آراء الكسائي يمكن أن تؤلف فتحاً جديداً في نحونا العربي، فترقى إلى مدرسة خاصة به، والأمر ذاته يقال في ابن السراج والمبرد وأبي علي وسواهم.

وبناء على ما سلف علينا أن نفرّق بين وجود مدرسة أندلسية ووجود الدرس النحوي في الأندلس، ولا ريب أن نحوياً بارعاً كابن خروف هو واحد من كبار النحاة في تلك البلاد كانت له جهود لا تخفى في الدرس النحوي هناك.

.الخاتمة

جعل عدد من الباحثين مخالطة نحاة الأندلس لجميع النحاة السابقين لهم من كوفيين وبصريين، وانتهاجهم منهج الاختيار من آراء الكوفة والبصرة، في جهود المدرسة النحوية الأندلسية، وعدّوا مثل ذلك مدرسة بعينها، ولهذا قام البحث بدراسة لجهود واحد من أعلام الأندلس وهو ابن خروف؛ لأن هذا العلم خالط البصريين والكوفيين فأخذ الكثير من آراء البصريين، وعدداً من آراء الكوفيين، واختار من آراء هؤلاء وهؤلاء، وكانت له آراء انفرد بها.

وقد أظهر البحث أن ابن خروف في موافقته للبصريين في بعض آرائهم، لا يمكن عدّه في جملة ما سمّي بالمدرسة؛ لأنه لو كان ينتمي إلى هذه المدرسة المزعومة ما كان له أن يوافق البصريين في كثير من آرائهم، ولأنه والحالة هذه سيدافع عن الأصول التي ترتكز عليها مدرسته، وهذا مما يؤيد أن الدرس النحوي في الأندلس لم يرق إلى أن يكون مدرسة لها معالمها الخاصة.

ومما يتضافر على توكيد ذلك أن ابن خروف لم يوافق البصريين فحسب في كثير من آرائهم؛ بل وافق الكوفيين أيضاً في بعض آرائهم، ولو كان ينتمي إلى تلك المدرسة لأخذ بآرائها وحدها، لا بآراء الآخرين من كوفيين وبصريين. وعليه يمكن القول: إن ابن خروف وقف موقف المنتخب والمتخيّر والمجتهد، فلم يكن ليقتصر على مذهب دون الآخر؛ بل كان ينتقي من كل مذهب ما يراه صواباً.

أمـا آراؤه التي انفرد بها، فهي لا تشكل مدرسة قائمة برأسها؛ لأن كثيراً من النحاة كانت لهم آراء معينة قالوا بها، سواء أكانت صحيحة أم لا، وهذه الآراء التي يتفرد بها علم عن غيره لم تجعل الـناس يـنظرون إليها على أنها تشكل مدرسة مستقلة بنفسها، فهذا الأخفش وهو من هو، كان كثير المخالفة لأصحابه البصريين، ومع ذلك لم يقل أحد من النحاة إن الأخفش بآرائه تلك قد شكل مدرسة بعينها؛ بل بقي الأخفش على شديد مخالفته لآراء أصحابه، بصرياً.

وهـذا كله يستدعي استبعاد وجود مدرسة نحوية خاصة بالأندلس، ولكن جهود ابن خروف في النحو يمكن أن تصب فيما يمكن أن نسميه بالدرس النحوي، وهذا ما حاول البحث أن يصل إليه.

❑

ثبت المصادر والمراجع

ـ ارتشـاف الضـرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي، تحقيق د. رجب عثمان محمد، مراجعة د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط(1) 1418هـ، 1998م.

ـ أمالـي ابن الشجري، تحقيق د. محمود الطناحي، مكتبة الخانجي بالقاهرة 1413هـ، 1992م.

ـ الإنصـاف فـي مسـائل الخـلاف لأبي البركات الأنـباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحـياء الـتراث العربـي، مصـر، المكتبة التجارية الكبرى، ط(4) 1380هـ، 1961م.

ـ ديـوان أبي الأسود الدؤلي تحقيق الشيخ محمد آل ياسين، بغداد مكتبة النهضة، 1384هـ، 1964م.

ـ ديوان ذي الرمة، تحقيق هنري هيس، عالم الكتب 1918م.

ـ ديـوان عـروة بن الورد، شرح ابن السكيت، دار الكتاب العربي، بيروت 1414هـ ، 1994م.

ـ شـرح التسهيل لابن مالك تحقيق د. عبد الرحمن السـيد ود. محمـد بـدري المختون، دار هجر، القاهرة ط(1) 1410هـ، 1990م.

ـ شـرح التصريح على التوضيح، لخالد الأزهري، دار الفكر، لبنان، بلا تاريخ.

ـ شـرح جمـل الزجاجـي لابن خروف، تحقيق د. سـلوى محمـد عرب، مكة المكرمة، جامعة أم القرى 1419هـ.

ـ كـتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط2 1977.

ـ المدارس النحوية، د. شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، بلا تاريخ.

ـ المساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل، تحقيق د. محمـد كـامل بركات، مكة المكرمة، جامعة أم القرى ط(1) 1402هـ، 1982م.

❑❑❑

الكرامات في التراث العربي الإسلامي
(النموذج الأندلسي)

د.لؤي علي خليل (*)

***تعد** قضية كرامات الأولياء والصالحين من أكثر القضايا التي نالت قسطاً وافراً من الجدل في تاريخ الفكر الإسلامي، وذلك لتعلّقها بمبدأين خطيرين هما: مبدأ النبوّة ومبدأ القدرة الإلهية.*

فالكرامة، بما هي تجاوزٌ لسنّة من سنن الطبيعة، تبدو قرينةَ المعجزة التي خصّ بها الله الأنبياء، مما يدعو إلى التساؤل عن جواز أن يُنسب لغير الأنبياء ما لا يُنسب إلا إلى الأنبياء وحدهم! ومع اعتقاد المسلم بأن القدرة الإلهية لا حدود لها، وأن الله هو المتصرّف بالكون، والخالق له، برز تساؤل آخر لا يقل أهميّة عن سابقه: هل يصح الاعتقاد بأن الله عز وجل قد يخرق أو يعطّل، مؤقّتاً، قانوناً طبيعياً من أجل عبد من عباده، من غير الأنبياء؟

لعل هذين السؤالين، أو ما يماثلهما، هما اللذان كانا يحركان الجدل حول الكرامات على مر التاريخ الإسلامي، مما أعطى القضية ذلك الحجم الذي تبدّى في نقاشات حادّة بين أوساط العلماء كلما أثيرت قضية الكرامات[1].

ومما له دلالة على خطورة هذه القضية واحتدام الجدل فيها توسُّعُ دائرة النقاش الذي دار في القيروان أواخر القرن الرابع، بين كبير فقهاء المالكية أبي محمد بن أبي زيد القيرواني (386هـ) والشيخ العارف أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد البكري الصقلي (ت قبل 386هـ)؛ وهو النقاش

(*) أستاذ مساعد في كلية المعلمين بتبوك.

(1) يهتم الكلاباذي، فقط، بالسؤال الخاص بعلاقة الولي بالنبي. ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص71 ـ 79. على حين يبدي ابن خلدون اهتماماً خاصاً بالسؤال المتعلّق بخرق سنن الطبيعة، ولكن دون أن يُغفل السؤال الآخر، ينظر: المقدمة، ص 85 ـ 109.

الذي ما لبث أن توسع ليشمل بعضاً من أصقاع العالم الإسلامي، مثل بغداد ومكة والأندلس[1].

وأصل الخلاف أن أبا القاسم كان يَنسب لنفسه كرامات لم يكن يَقبلُ بعضَها أبو زيد القيرواني، إلا باشتراط حدوثها في المنام، مما أدّى إلى خلافٍ واسعٍ بين الرجلين أصابَ مبدأ الاعتراف بالكرامات عامةً. وكان لهذا الخلاف صدى واسع انقسم علماء القيروان على إثره فئتين، فئة تقول برأي أبي القاسم، وتضم معظم الصوفية وكثيراً من أهل الحديث وأهل الفقه، أمثال أبي سعيد خلف بن عمر المعروف بابن أخي هشام (ت 371هـ)، وفئة أخرى تؤيد أبا محمد القيرواني، وتضم بينها أبا الحسن علي القابسي (ت 403هـ) وأبا جعفر أحمد الداودي (402هـ). ثم ما لبث الخلاف أن توسّع عندما أدلى أحد كبار علماء بغداد بدلوه، بعد أن استُفتي في الأمر، وهو أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت 403هـ). وتلا ذلك توسُّعٌ آخر وصل بالمسألة إلى مكة المكرمة، إذ أيّد شيخ صوفية الحرم حينئذ أبو الحسن علي بن عبد الله بن جهضم الهمداني (ت 414هـ) موقف أبي القاسم في الانتصار للكرامات، وردّ على أبي محمد القيرواني إنكاره لها.

ولكن التوسع الأكبر للمسألة شهدته ديار الأندلس التي ظهر فيها تياران؛ يؤيّد أحدُهما أبا محمد القيرواني، ومنهم أبو بكر محمد بن موهب القبري (ت 406هـ) وأبو محمد الأصيلي كبير علماء قرطبة (ت 392هـ) وأبو العباس بن ذكوان كبير قضاة قرطبة (ت 413هـ). ويدافع التيار الآخر عن صحة الكرامات، فيرى رأي أبي القاسم الصقلّي. ومن رجالات هذا التيار الشيخ أبو جعفر أحمد بن عون الله (ت 378هـ) وتلميذه أبو عمر أحمد بن محمد الطلمنكي (ت 429هـ)[2].

ولم يقتصر الخوض في غمار مسألة الكرامات على القرن الرابع وحده، بل تعدّاه إلى القرن الخامس، إذ شارك فيها أبو عمر الطلمنكي الذي توفي عام 429هـ. وكذلك الأمر بالنسبة إلى القرن السادس، حيث أفتى ابن رشد الجد بضرورة تصديق الكرامات بناء على التواتر في نقلها، وإجماع أهل السنة على صحتها[3]. والأمر نفسه ينطبق على القرن الثامن؛ فثمة رسالةٌ تُنسب إلى أحمد بن البنّاء الأزدي (ت 721هـ) بعنوان (الفرق بين الخوارق الثلاثة: المعجزة والكرامة والسحر)[4]. ولقد خاض في تجويز الكرامات كثير من العلماء والفقهاء والمتصوّفة[5]، بل إننا نجد صدى الخلاف

---

(1) الحديث عن تطور النقاش في القيروان حول قضية أبي محمد وأبي القاسم مأخوذ في مجمله عن مقال لعمر بن حمادي بعنوان: كرامات الأولياء: النقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر ق 10/4، مجلة دراسات أندلسية، عدد4، ص35 ــ 60.

(2) ينظر: كرامات الأولياء، ص 40 ــ 41.

(3) ينظر: واقع الأزمة والخطاب (الاصطلاحي) في كتب المناقب والكرامات، ضمن كتاب (الإسطوغرافيا والأزمة: دراسات في الكتابة التاريخية والثقافية)، بوتشيش، إبراهيم القادري، ص28 ــ 29. نقلاً عن: نوازل ابن رشد، ص318.

(4) ينظر: جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، ابن القاضي، أحمد المكناسي، 152/1.

(5) يرى الكلاباذي رأي جمهور المتصوّفة في إثبات الكرامات للأولياء، ينظر: التعرُّف لمذهب أهل التصوُّف، ص71. ويُجوِّز أبو القاسم القشيري ذلك ويؤيده، ينظر: الرسالة القشيرية، ص 353. ومثل هذا يقول به أبو القاسم بن بشكوال، ينظر: كتاب المستغيثين بالله عند المهمات والحاجات، ص46 ــ 47. ويذهب ابن عربي إلى أن البرّ يقتضي الكرامة ويطلبها، ينظر:
←

حول مبدأ الكرامات مستمراً حتى يومنا هذا[1].

وتكاد معظم تعريفات الكرامة تُجمع على ضرورة تمييزها من المعجزة. مما يوحي بأن هذه النقطة، تحديداً، هي جوهر الخلاف حول مبدأ قبول الكرامات. فأبو نصر الطوسي يرى أن المعجزة تكون لنبي والكرامة لولي. وبين الحالين فروق ثلاثة "فوجه منها أن الأنبياء عليهم السلام مُستعبَدون بإظهار ذلك للخلق والاحتجاج بها على من يدعونهم إلى الله تعالى... والأولياء مستعبدون بكتمان ذلك عن الخلق... والوجه الآخر... أن الأنبياء يحتجّون بمعجزاتهم على المشركين لأن قلوبهم قاسية لا يؤمنون بالله عز وجل. والأولياء يحتجون بذلك على نفوسهم حتى تطمئن وتوقن ولا تضطرب... والوجه الثالث... أن الأنبياء كلما زيدت معجزاتهم وكثرت يكون أتمّ لمعانيهم وأثبتَ لقلوبهم... وهؤلاء الذين لهم الكرامات من الأولياء كلما زيدت في كراماتهم يكون وجلهم أكثر وخوفهم أكثر، حذراً من المكر الخفي لهم والاستدراج"[2]. ويرى أبو عبد الله العزفي (ت 633هـ) أن الكرامة "كل بُعد خارق للعادة ظهر على يد عبد ظاهر الصلاح في دينه، متمسك بطاعة الله في أحواله"[3]. ومع أن العزفي لم يصرّح بضرورة نفي دعوى النبوة عن صاحب الكرامة إلا أن تعيين صفة (العبد ظاهر الصلاح) فيه إشارة مباشرة إلى إقصاء صاحب الكرامة عن دائرة النبوة، وتثبيته في دائرة العباد الصالحين. وإذا كان العزفي اكتفى بالتلميح دون التصريح، فإن الشريف الجرجاني بنى تعريفه للكرامة على مفارقتها دعوى النبوة، إذ الكرامة عنده "ظهورُ أمرٍ خارق للعادة من قِبَل شخص غير مُقارنٍ لدعوى النبوة، فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجاً، وما يكون

الفتوحات المكية (مطرجي)، 673/3. وقد دافع أبو حامد الغرناطي أيضاً عن ضرورة الإيمان بكرامات الأولياء، ورأى أنه لا ينكرها إلا جاهل، ينظر: تحفة الألباب ونخبة الأعجاب، مقدمة المؤلف، واشترط شيخ الإسلام ابن تيمية لمن تُنسب إليه الكرامات التحلّي بالدين والتقوى، ورأى أيضاً أن الكرامات "قد تكون بحسب حاجة الرجل، فإذا احتاج إليها ضعيف الإيمان أو المحتاج أتاه منها ما يقوي إيمانه ويسد حاجته. ويكون من هو أكمل ولاية منه مستغنياً عن ذلك فلا يأتيه مثل ذلك لعلو درجته وغناه عنها، لا لنقص ولايته. ولهذا كانت هذه الأمور في التابعين أكثر منها في الصحابة، بخلاف من تجري على يديه الخوارق لهدي الخلق وحاجتهم، فهؤلاء أعظم درجة".

مجموع الفتاوى، 273/11، وينظر كذلك: ص287، 302. وذهب ابن خلدون إلى أن المتصوّفة "يسمون ما يقع لهم من الغيب والحديث على الخواطر فراسة وكشفاً، وما يقع لهم من التصرُّف كرامة. وليس شيء من ذلك بنكير في حقهم". المقدمة، ص101.

(1) يرى محمد مفتاح أن "كثيراً من كرامات الصوفية وخوارقهم هي حكايات خيالية... ليس لها من دلالات واقعية إلا ما تؤديه من وظائف مختلفة". دينامية النص، ص 143. ويدعو نادر العظمة إلى رفض قبول حقيقة المعراج ـ وهو ضرب من الكرامات ـ ويرى ضرورة عده رمزاً ومجازاً فحسب. ينظر: المعراج والرمز الصوفي، ص57، وللوقوف على آراء معاصرة في الموقف من الكرامات ينظر: دراسات في العقلية العربية، بدران، إبراهيم، والخماش، سلوى، ص 132 ـ 133، 210 ـ 217. الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، صالح، عبد المحسن، ص8 ـ 11. وينظر مجمل الكتاب للتوسع حول هذه المسألة.

(2) اللمع، الطوسي، ص395.

(3) المغرب والأندلس في عصر المرابطين، بوتشيش، ص141. نقلاً عن كتاب (دعامة اليقين في زعامة المتقين) لأبي عبد الله أحمد بن محمد العزفي، ص90.

مقروناً بالنبوة يكون معجزة"[1]. فالمعجزة "أمر خارق للعادة، داعية إلى الخير والسعادة، مقرونة بدعوى النبوة، قُصد به إظهار صدق من ادّعى أنه رسول من الله"[2]. فالفرق بين الكرامة والمعجزة عند الجرجاني، إذن، هي دعوى النبوة؛ ما كان مقترناً بها سمّي معجزة، وما لم يقترن بها كان كرامة. غير أن صاحب جمهرة الأولياء يسوق فروقاً أخرى بين الاثنتين، فيرى أن الكرامة "مشتقة من الإكرام ومن التقدير والولاء، وقد يمنّ الله تعالى على أوليائه بما يظهر على أيديهم من خوارق لم تجر بها العادة، منّةً ورحمةً لا استحقاقاً ومقايضةً. والكرامة للولي رتبة ثانوية للمعجزة بالنسبة للنبي... [و] الفرق بين المعجزة والكرامة في الرتبة هو مصاحبة المعجزة بالتحدي، وأما الكرامة فهي خلو منه، ويجري الله الكرامة على يد الولي غالباً دون أن يقصد. والكرامة لا قصد فيها للإعجاز ولا التحدّي لأنها [أي الإعجاز والتحدي] رتبة الرسل"[3]. ويرى أيضاً "أن ما جاز أن يكون معجزةً جاز مع الفارق أن يكون كرامةً لولي، إلا أنها لا تقترن بالتحدي ولا تصل في باب الغرابة إلى ما تصل إليه المعجزة"[4]. فالسيد المنوفي يرى أن هنالك أربعة فروق بينهما، هي اقتران المعجزة بالتحدي دون الكرامة[5]، وخلو الكرامة من القصد على عكس المعجزة، والاقتصار على إرادة الإعجاز للمعجزة فقط، وأخيراً أن الكرامة لا تصل في الغرابة إلى مقدار المعجزة[6].

غير أن هناك خلافاً في مسألة القصد ومسألة اقتصار الكرامة على الأولياء؛ فالكلاباذي يرى أن كرامات الأولياء تجري عليهم من حيث لا يعلمون، أما معجزات الأنبياء فتكون بعلمٍ منهم[7]. ولكن ابن عربي يرى أن الكرامة هي التي تكون عن علم من العبد[8]. كما أن هناك من يرى أن الكرامة تكون للأولياء ــ يتبنى هذا الرأي الطوسي والكلاباذي ــ على حين يرى آخرون ــ مثل ابن عربي وابن عطاء الله السكندري ــ أنها تكون للولي ولمن صلح من العباد أو لمن أُريدَ لهم الصلاح[9].

ولا يكاد يخلو كتاب في التصوف من حديث عن الفرق بين الكرامة والمعجزة، نذكر من ذلك،

---

(1) التعريفات، الجرجاني، ص210.

(2) المصدر نفسه، ص210.

(3) جمهرة الأولياء، المنوفي، السيد محمود أبو الفيض، ص105 ــ 106.

(4) المصدر نفسه، ص 111.

(5) حول أهمية مسألة (التحدي) ينظر: المقدمة، ابن خلدون، ص87.

(6) لابن خلدون عرض مكثف للآراء التي قيلت في العلاقة بين المعجزة والكرامة، ينظر: المقدمة، ص86 ــ 88.

(7) ينظر: التعرّف لمذهب أهل التصوّف، الكلاباذي، ص74.

(8) أثبتت سعاد الحكيم نصوصاً لابن عربي تؤيد القول بأن الكرامة تكون على علم من الولي. ينظر: المعجم الصوفي، ص965، غير أن هنالك نصوصاً أخرى لابن عربي تبدو أقرب إلى القول بأن الأولياء ليسوا على علم بما يصدر عنهم من كرامات. ينظر: الفتوحات المكية (مطرجي)، 679/3.

(9) عن الخلاف حول مسألة الكرامات تراجع مادة (كرامة) في المعجم الصوفي لسعاد الحكيم، ص961 ــ 971. وحول رأي الكلاباذي في نسبة الكرامات للأولياء خاصة ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوّف، ص73. وعن رأي ابن عربي ينظر: الفتوحات المكية (مطرجي)، 675/3.

علـــى سبيل المثال، من غير المشهور من الكتب: كتاب الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، لمحمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوي (ت 1031هــ). ففي مقدمة الكـــتاب تعـــريف بالكرامة والمعجزة مع أمثلة للمقارنة بينهما[1]. وكذلك كتاب الطرائف التالدة من كـــرامة الشـــيخين الوالد والوالدة، لمحمد بن المختار بن أحمد الكنتي (كتب عام 1253هــ)، فمقدمته مخصصة للتفريق بين المعجزة والكرامة[2].

ومهمـــا يكن من أمر الفروقات بين المعجزة والكرامة تبقى الغاية الأساسية هي إخراج صاحب الكرامة من دائرة النبوّة لدرء أي شبهة التباس بينهما. وعلى الرغم من كل هذه التعريفات إلا أننا لا نعـــدم وجود بعض الباحثين الذي يصرون على تعميم اتهام المتصوفة بعقدة تجاه فكرة النبوة تدفعهم دائمـــا إلى ادّعاء الكرامات، بعَدِّها ضربا من المعجزات، بل لقد ذهب علي زيعور إلى حد القول إن بطـــولات الشخصـــية الصـــوفية "تـنمّ... عن (عقدة) هي حسد الألوهية أو، في مرحلة أولى، حسد النـــبوة"[3]. وهـــو يـــرى أن "الرغـــبة بالنبوة حرام. أو هي رغبة محرمة، يقمعها الأنا الأعلى في الصـــوفي... وهكذا يكون علينا أن نفتش عن الطرائق اللاواعية التي تسعى إلى محاولة لتحقيق تلك الرغبة... [وليس] أفضل من الكرامات تعبيرات إسقاطية عن أماني الصوفي المكبوتة"[4].

وهكـــذا يتحول الصوفي إلى (ماصٍّ) لأدوار النبوة، ليرتفع بعد ذلك فيمتص قدرات الألوهية[5] [6].

ومـــن أجـــل هذا المزج بين الصوفي والنبوة لا يرى زيعور كبير فرق بين المعجزة والكرامة؛ فالكرامة عنده (معجزة خاصة بصوفي)[7].

وإذا كـــان بعـــض الصوفية قد بدر منه، في شطحاته، ما قد يبدو مؤيداً لهذا الموقف إلا أننا لا نســـتطيع تعمـــيم ذلك على التجربة الصوفية كلها. فهذا شيخ الصوفية الأكبر محيي الدين بن عربي يرى أن الصوفي أو الولي غير النبي "ففي محمد ﷺ قد انقطعت [نبوة التشريع]، فلا نبي بعده. يعني مشـــرّعاً، أو مشرَّعاً له، ولا رسول وهو المشرع. وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطـــاع ذوق العبودية الكاملة التامة. فلا ينطلق عليه [أي: العبد] اسمها الخاص بها، فإن العبد يريد ألا يشارك سيده ــ وهو الله ــ في اسم، والله لم يتسمَّ بنبي ولا رسول، وتسمى بالولي، واتصف بهذا

---

(1) ينظر: فهارس الخزانة الملكية، عنان، محمد عبد الله، 1/259.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص230 ــ 231.
(3) العقلية الصوفية ونفسانية التصوّف، زيعور، ص 185.
(4) المصدر نفسه، ص 186.
(5) ينظر: المصدر نفسه، ص185.
(6) يبدو محمد مفتاح قريباً جداً من علي زيعور في تعريفه للصوفي، فهو يرى "أن الصوفي هو إنسان ونبي ونصف إله في وقت واحد". الواقع والعالم الممكن في مناقب الصوفية، ضمن كتاب (التاريخ وأدب المناقب)، ص33.
(7) ينظر: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، زيعور، ص 25.

الاسم، فقال: (الله ولي الذين آمنوا)[1]. وقال: (وهو الولي الحميد)[2]" [3]. ويقول ابن عربي أيضاً عن انقطاع النبوة" فهذا الحديث [حديث انقطاع النبوّة بعد محمد ﷺ] من أشد ما جُرِّعت الأولياء مرارته. فإنه قاطع للوصلة بين الإنسان وبين عبوديته. وإذا انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين عبوديته من أكمل الوجوه، انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين الله، فإن العبد على قدر ما يخرج به عن عبوديته، ينقصه من تقريبه من سيده، لأنه يزاحمه في أسمائه. وأصل المزاحمة الاسميّة. فأبقى [سبحانه] علينا اسم (الولي). وهو من أسمائه سبحانه. وكان هذا الاسم قد نزعه من رسوله، وخلع عليه وسماه بالعبد والرسول. ولا يليق بالله أن يُسمّى بالرسول. فهذا الاسم هو من خصائص العبودية... ولما علم رسول الله ﷺ أن في أمته من يُجرَّع مثل هذا الكأس... لذلك رحمهم، فجعل لهم نصيباً ليكونوا، بذلك، (عبيد العبيد)، فقال للصحابة: (ليبلغ الشاهد الغائب) فأمرهم بالتبليغ، كما أمره الله بالتبليغ، لينطلق عليهم أسماء (الرسل) التي هي مخصوصة بالعبيد... فإن مقام الرسالة لا يناله أحد، بعد رسول الله ﷺ... ولهذا اشتد علينا غلق هذا الباب (النبوة والرسالة)، وعلمنا أن الله قد طردنا من حال العبودية الاختصاصية التي كان ينبغي لنا أن نكون عليها"[4]. وفرق كبير بين ذوق الصوفية في تفسير موقفهم من النبوة والرسالة، وبين تفسير زيعور الذي يرى في ذلك ضرباً من العقدة أو الحسد يصل إلى حد حسد الألوهية[5].

وإذا تركنا المغالاة في تفسير طبيعة الكرامة يبقى من المستحسن الإشارة إلى أن تعريفات الكرامة تقضي، في مجملها، إلى عدّها مفهوماً جامعاً يشمل كل ما يخالف سنن المعقول أو الطبيعة، مما يُنسب إلى العباد الصالحين. وهذا يعني أنها تضم حوادث المعراج المنسوبة إلى بعض الصوفية، وكذلك ما عُرف بالمناقب التي تُنسب إلى صالحي العباد.

والشائع في (المنقبة) أن تدلّ على كرم الفعل ومفاخر الأعمال والخلق الحسن[6]. وقد تُستخدم في كتب التراجم للكلام على مزايا المترجَم له، الاجتماعية والأدبية. فمن ذلك استعمال لسان الدين ابن الخطيب لكلمة (مناقب) في كتاب (الإحاطة في أخبار غرناطة) عندما تحدث عن المجال الذي يتفرّد به العَلَم المترجم له، مثل ترجمته لأحمد بن عبد الله بن عميرة المخزومي، فقد ورد تحت عنوان (مناقبه) قول ابن الخطيب (وهي الكتابة والشعر)[7]. ولكن يمكن أن نلاحظ أن (المنقبة) اقترنت، أكثر ما اقترنت، بالكرامة، فأصبحت كتب المناقب تحوي كثيراً منها. يُعزّز هذا القول كثرة

---

(1) سورة البقرة، آية 257.

(2) سورة الشورى، آية 28.

(3) المعجم الصوفي، الحكيم، ص1045. نقلاً عن (فصوص الحكم)، 135/1.

(4) الفتوحات المكية (يحيى)، سفر 3 ص 391 ـــ 394.

(5) حول العلاقة بين الولي والنبي ينظر: المعجم الصوفي، مادة (نبوة) ص1038 ـــ 1047، ومادة (ولي ـــ ولاية) ص1231 ـــ 1241.

(6) ينظر: تاج العروس، الزبيدي، 301/4.

(7) ينظر: الإحاطة في أخبار غرناطة، ابن الخطيب، لسان الدين، 176/5. وينظر أيضاً: 213/1، و48/2.

كتــب الكرامات التي جعلت من (المناقب) عنواناً لها، من مثل كتاب (المعزى في مناقب الشيخ أبي يعــزى) أو كتاب (مناقب الشيخ أبي العباس أحمد بن جعفر السبتي) وغيرهما[1]. حتى لقد أصبحت (المنقبة) مصطلحاً دالاً على ضروب الكرامات المختلفة[2].

والحـق أن الــتراث العربــي الإسلامي عرف مؤلفات كثيرة خصصت للحديث عن كرامات الصــالحين ومناقــبهم. والجزء الأكبر من هذه المؤلفات كان خاصاً ببلاد المغرب العربي[3]. ولعل ســبب كــثرة هــذه المؤلفات يتعلّق بالأصل الذي وُجدت من أجله؛ فالمجتمع الإسلامي مجتمع ديني يســعى إلى الالتزام بالنص (القرآن الكريم والحديث الشريف)، والاقتداء بالنموذج (النبي ﷺ والخلفاء الراشــدين ومــن صــلح من التابعين). وهذا كان يقتضي ضرورة الحفاظ على كِلا النمطين (النص والــنموذج)، ليُستطاع العودة إليهما دائماً، بعدّهما المنهاج الذي يُفترض بالمسلم إتباعه. وقد استحدث للــنص مــا يلائمــه من شروط؛ من خلال تدوين القرآن الكريم واعتماد نسخة موحدة منه في سائر الأقطار.

وكذلك الأمر مع الحديث الشريف الذي ظهرت من أجله علوم خاصة، كعلمَيْ الجرح والتعديل، أمــا النمط الآخر وهو (النموذج) فقد كانت السبيل إلى المحافظة عليه هي التأليف في سيرة النبي ﷺ وســيرة الخلفاء الراشدين والتابعين وصالحي الأمة، لتبقى هذه السير نماذج أصلية ذات قيمة مقدسة تقــاس علــيها أفعال المسلمين[4]. ولأجل هذه الغاية جُعلت كتب المناقب التي كانت تسعى، أول ما تســعى إلــى تثبيــت النموذج الأصل، "إذ ينبغي لكل مُقلد إمامٍ أن يعرف حال إمامه الذي قلده، ولا

---

(1) مــن كتــب الكــرامات التي جعلت من كلمة (مناقب) عنواناً لها: (الحلي في مناقب سيدي محمد بن مبارك)، لكاتب مجهول، و(مناقب الشيخ عبد السلام بن مشيش)، لمؤلف مجهول. و(النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب) لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي الفضل سعيد بن صعد الأنصاري الأندلسي التلمساني. عن هذه الكتب ينظر: فهارس الخزانة الملكية، عنان، 1/ 236، 298، 331.

(2) ممــن يستعملها بهذا المعنى ينظر: الواقع والعالم الممكن في المناقب الصوفية، ص29 ــ 42. واقع الأزمة والخطاب الإصلاحي في كتب المناقب والكرامات، ضمن كتاب: (الإسطوغرافيا والأزمة)، ص 25 ــ 50.

(3) من هذه الكتب: (إظهار الكمال في تتميم مناقب سبعة رجال) للعباسي بن إبراهيم المراكشي، و(درة الأسرار وتحفة الأبرار فيما لسيدنا الشيخ الولي العارف والقطب الغوث أبي الحسن الشاذلي من الأحوال والمقامات والخوارق والكرامات) للشيخ أبي عبد الله بــن أبي القاســم الحميري المعروف بابن الصباغ. و(المنهاج الواضح في تحقيق كرامات الشيخ أبي محمد صالح) لحفيده أبي العــباس أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن أبي صالح الماجري. و(كرامات سيدي أبي محمد عبد الله بن سعد بن أبي جمرة) لعلي بن مــبارك. و(الروض العاطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس) لمحمد بن محمد بن محمد بن غيشون الملقب بالشراط. عن هذه الكتب ينظر: فهارس الخزانة الملكية، عنان، 1/ 30، 164 ــ 165، 202 ــ 203، 255، 308.

(4) يــرى إحســان عباس أن المسلمين شرعوا في كتابة سيرة الرسول ﷺ بدافع من عدّها جزءاً من السنة، "فهي والحديث مصدران مهمــان من مصادر التشريع، ومنهما تُستمد الأحكام". فن السيرة، ص13. ومن كتب المناقب نذكر: مناقب الشافعي لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت 458هـــ)، صدر بتحقيق السيد أحمد صقر عن دار التراث بالقاهرة، في مجلدين، 1970، 1971م. وكــتاب مناقب معروف الكرخي وأخباره، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت 597هـــ)، الذي صدر عن دار الكتاب العربي بتحقيق عبد الله الجبوري، بيروت 1985م.

يحصل ذلك إلاّ بمعرفة مناقبه وشمائله وفضائله وسيرته وصحة أقواله"[1]. ولذلك ظهرت كتب مثل (مناقب العشرة المسمى خصائص العشرة الكرام البررة) للإمام أبي القاسم محمد بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، الذي يذكر مناقب ستة من الصحابة إلى جانب الخلفاء الراشدين الأربعة. وكذلك كتاب (مناقب الصالحين) لأبي العباس أحمد بن محمد السوسي الأسغر كيسي (القرن الثاني عشر) الذي يذكر مناقب الخلفاء الأربعة والإمام أبي حنيفة ومعروف الكرخي وعمر بن عبد العزيز والإمام الشافعي والإمام مالك[2]. وتبعاً لهذا المعنى كثرت كتب مناقب الصالحين؛ فهي تعدّ، بحق، تجسيداً لمبدأ أساس يحكم طريقة التفكير داخل المجتمع الإسلامي، ألا وهو مبدأ (القياس على النموذج الأصل). غير أن أصل النشأة هذا لا يعني اقتصار وظيفة كتب المناقب والكرامات عليه دون غيره؛ فقد رأى عدد من الدارسين أن للمناقب وظائف أخرى نفسية واجتماعية وسياسية[3].

ومهما يكن من أمر الوظائف التي تؤديها المناقب داخل المجتمع الإسلامي فإن الأبرز هو دلالتها على موقف المجتمع الإسلامي من القوانين الناظمة للكون، ذلك الموقف الذي يقبل إمكانية خرق قانون طبيعي، انسجاما مع إيمانه بوجود خالق للكون يتحكم به. وقد رأى القشيري أن ظهور الكرامات أمر جائز ولا شيء يمنعه، ذلك أنه "لا يؤدي حصوله إلى رفع أصل من الأصول، فواجبٌ وصفه سبحانه بالقدرة على إيجاده، وإذا وجب كونه مقدوراً لله سبحانه فلا شيء يمنع جواز حصوله"[4]. أضف إلى ذلك أن الإيمان بإمكانيّة خرق القوانين الطبيعية يؤكد عدم ثبات هذه القوانين وأنها مؤقتة طارئة ومرتبطة بنسق محدد ستزول بزواله[5]. مما يعني أن المتلقي سيكون مطالباً بتبنّي نظرة جديدة إلى طبيعة القواعد؛ لأن "عدم احترام القواعد لا يمحو القواعد. بل لعل خرق القاعدة هو الذي يضع الإصبع عليها ويُبرزها بكل جلاء. ذلك أن القاعدة تصير، لتعوّد [المرء] عليها، وكأنها من طبيعة الأشياء، إلا أنها عندما تُخرق تسترعي الانتباه ولا تعود بديهية وتعلن عن نسبيّتها، أي ارتباطها بنوع معين أو حقبة معيّنة أو حقل ثقافي. هذا الوعي بالنسبيّة قد يؤدي، لا

---

(1) التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى، ضمن كتاب (التاريخ وأدب المناقب)، التوفيق، أحمد، ص82.

(2) عن الكتابين ينظر: فهارس الخزانة الملكية، ص294 ـ 295.

(3) يرى علي زيعور أن الكرامات "قدمت البديل الخيالي ـ الضروري للمحافظة على تقدير الذات لذاتها وللاستقرار مع حقلها ـ عن الظروف المجتمعية القاسية والأوضاع السياسية". الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص8. ويرى حامد التركي وحليمة فرحات أن كتب المناقب ـ في فترة المرابطين والموحدين ـ تجسد مواقف بعض علماء الدين من الحكمين المرابطي والموحدي. ينظر: كتب المناقب كمادة تاريخية، ضمن كتاب (التاريخ وأدب المناقب)، ص53. كما يذهب إبراهيم بوتشيش إلى حد اعتبار المناقب حاملاً لخطاب سياسي واضح المعالم. ينظر: المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص 145.

(4) الرسالة القشيرية، ص353.

(5) لا يعني هذا إلغاء استقرار النظام الكوني، فسنن الكون باقية ثابتة ما بقي العالم. أما الكرامات فهي مرتبطة بحوادث نادرة تخص أفراداً بأعيانهم، وليس لها صفة التعميم أو الشمول. حول هذه المسألة تُراجع آراء ابن خلدون في مقدّمته، ص85 ـ 109، والتعليق المهم لعبد الله العروي عليها. ينظر: مفهوم العقل، ص216 ـ 220.

نقول إلى اندثار القاعدة المألوفة بل إلى ظهور قاعدة جديدة"[1]. هذه القاعدة الجديدة هي أن العالم طارئ والثابت الوحيد هو عالم ما بعد الحياة الدنيا.. عالم الآخرة، الجنة أو النار، فلا شيء خالد في عالمنا لأنه عالم امتحان.

فإذا اعتبرنا أن من لوازم أي مجتمع أن يفرز أدباً ينسجم مع عقيدته وآليات تفكيره[2] فإننا يمكن أن نعد المناقب مثالاً بارزاً على العلاقة بين المجتمع والأدب الذي يفرزه. وهذا يعزز القول بخصوصية موقع المناقب داخل الحضارة الإسلامية. ولعل هذا ما دفع علي زيعور إلى القول "إن الكرامة أعقد مما يُظن للوهلة الأولى، فهي تختصر المعتقد الديني، وتهضم نظرات مجتمعها إلى الكون والإنسان والمستقبل"[3].

وإذا كانت ثمة خصوصية لموقع المناقب في الحضارة الإسلامية فإن ثمة خصوصية أخرى بينها وبين التصوّف، سببها تداخل طبيعتي كل منهما؛ فمن معاني التصوف "الوقوف مع الآداب الشرعية، ظاهراً ــ فيُرى حكمها من الظاهر في الباطن ــ وباطناً ــ فيُرى حكمها من الباطن في الظاهر ــ فيحصل بالحكمين كمال... وقيل: هو صفاء المعاملة مع الله، وأصله التفرغ عن الدنيا"[4]. ويرى القاشاني أن التصوّف هو: "التخلق بالأخلاق الإلهية"[5]. ومعظم تعريفات التصوّف ــ مهما اختلفت صيغتها ــ تتفق في عد المتصوّف عبداً صالحاً يزهد بالدنيا من أجل الآخرة. ودائرة الصلاح التي ينتمي إليها الصوفي هي نفسها الدائرة التي تقع فيها الكرامة؛ ذلك أنها هبة من الله لمن شاء من عباده الصالحين؛ أي أنها إن ثبتت لعبد فهي على الأغلب دليل صلاح، ما دام هذا العبد غير خارج عن منظومة الدين. ولقد أشار القشيري إلى أن "ظهور الكرامات علامة صدق من ظهرت عليه في أحواله، فمن لم يكن صادقاً فظهور مثلها عليه لا يجوز"[6]. فإذا كان معنى التصوف طلبُ الآخرة بترك الدنيا والتزام الشريعة ظاهراً وباطناً، فمن الأولى القول: إن الصوفي صاحبُ كرامات، أو إنه أولى الناس بالكرامات.

وتجدر الإشارة إلى أن أحد أهم نقاط التقاء التصوف والكرامة مسألةُ الولاية؛ فالولاية هي النموذج الذي يسعى إليه المتصوف، على اعتبار أنها تمثل غاية القرب من الله[7]، فهي "مرتبة من مراتب القرب الإلهي، يتولّى فيها الحق، من حيث أسمائه الحسنى... العبدَ... فالولي يخص الحق هنا

---

(1) الأدب والغرابة، كيليطو، عبد الرحمن، ص38.

(2) يتبنى هذا الرأي كلٌّ من ميكتور هوجو وشاتوبريان، ينظر: نظرية الأنواع الأدبية، فييتت، ص98.

(3) الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص 81، ينظر أيضاً: ص 34.

(4) التعريفات، ص 68 ــ 69.

(5) اصطلاحات الصوفية، ص164.

(6) الرسالة القشيرية، ص353، ويرى ابن عربي الكرامة "تكون نتيجة عن استقامة أو تنتج استقامة، لابد من ذلك وإلا فليست بكرامة". الفتوحات المكية (مطارحي)، 675/3.

(7) ترى سعاد الحكيم أنه "مع ظهور السلوك الصوفي والتسليك بعد القرن الثالث الهجري، أخذت الولاية أهمية حاسمة من حيث أنها أضحت الهدف المعلن، وغير المعلن، لسلوك السالكين". المعجم الصوفي، ص1233.

وينتسب إليه... وهذه النسبة الخاصة للحق لا تُكتَسَب مطلقاً، وإنما هي: تعيين إلهي"[1]. وبسبب دلالتها على القرب الإلهي حازت الولاية مكانة أساسية في التصوّف. وهذا سبب مهم لارتباط التصوف بالكرامات؛ ذلك أن معظم الصوفية يُقرّ بالكرامات للأولياء، فإن كان ثمة خلاف في حصولها للصالحين من غير الأولياء، فلا خلاف في إثباتها للأولياء. وبالاستناد إلى القشيري فإن القول "بجواز ظهورها على الأولياء واجب، وعليه جمهور أهل المعرفة، ولكثرة ما تواترت بأجناسها الأخبار والحكايات صار العلم بكونها وظهورها على الأولياء في الجملة علماً قوياً انتفت عنه الشكوك"[2].

ولعل هذا يفسر كثرة ورود المناقب في سيَر المتصوفة وتراجمهم.

غير أن هناك من يرى أن الكرامة لم تكن سوى أداة للنقد، استعملها التيار الصوفي لتمرير خطابه الإصلاحي، وذلك لما للكرامة من خصائص تُتيح تحقيق الغرض المنوط بها. فمن هذه الخصائص ــ كما يرى إبراهيم بوتشيش ــ ما للكرامة من قدرة على التمويه؛ إذ هي بمنزلة خطاب مستورٍ وملتوٍ يضمن للصوفية السلامة من أي اضطهاد. كما أنها وسيلة تُمكن الصوفية من توجيه خطابهم إلى المجتمع دونما حاجة إلى مقارعة السلطة بالقوة. وفوق كل ذلك فإن علاقة الكرامة بالدين يعني ارتباطها بالمقدس الذي يكفل لها القبول لدى العامة والخاصة[3]. وقد بنى بوتشيش مقولاته على دراسته لكرامات الصوفية في الأندلس والمغرب اللذين عرفا انتشاراً واسعاً للتيار الصوفي إبّان فترة الحكم المرابطي ثم الموحدي، خاصة. ويبدو أن أسباباً عديدة ساهمت في دفع الناس إلى التصوف في تلك المرحلة من التاريخ الأندلسي والمغربي، بعدّه ملاذاً دينياً ونفسيّاً، منها ما هو سياسي[4] وما هو اقتصادي[5] واجتماعي[1] وثقافي[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 1234.

(2) الرسالة القشيرية، ص355. وعن العلاقة بين الكرامة والولاية ينظر: المعجم الصوفي، ص961 ــ 970.

(3) ينظر: المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص 141.

(4) من أهم الأسباب السياسية: استئثار القرابة بالوظائف المهمة وتفشي الفساد بينهم. ينظر: ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، ابن عبدون، محمد بن أحمد، ص28. المعجب في تلخيص أخبار المغرب، المراكشي، عبد الواحد، ص177. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري، شهاب الدين أحمد، 445/1 ــ 446. وتسلط الفقهاء على الناس، وتحكّم النساء بأصحاب القرار. ينظر: المعجب، المراكشي، ص171 ــ 177، وكثرة الفتن والحروب. ينظر: أعمال الأعلام، ابن الخطيب، لسان الدين، ص 248. ونفح الطيب، المقّري، 446/1. والفتن والحروب، شيخة، جمعة، 173/1 ــ 184، 209 ــ 276.

(5) استند الاقتصاد بوجوهه، الصناعية والزراعية والتجارية، على السمة الحربية للدولة ــ مما جعل تطوره صعوداً أو هبوطاً مرتبطاً بها ــ عوضاً عن اعتماده على البنية الداخلية لكل من هذه الوجوه. ينظر: المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص126 ــ 127.

هذا بالإضافة إلى ما أصاب البلاد من كوارث طبيعية عصفت بالزراعة، مثل هجوم الجراد الذي استمر أربع سنوات متتالية (527 هـ ــ 530هـ)، ثم تلا ذلك من سنوات جفاف وانحباس مطر، ينظر: نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، المراكشي، ابن القطان، ص 230 ــ 235 ــ 242.

واللافت في متصوّفي تلك المرحلة أن معظمهم كان ينتمي إلى شرائح اجتماعية بسيطة؛ ففي دراسة أجريت على مجموعة من كتب التصوف[3] تم استخلاص جدول مهم يُبيّن الخلفية الاجتماعية للمتصوفة[4]:

الوضعية الاجتماعية للمتصوفة	العدد	الوضعية الاجتماعية للمتصوفة	العدد
حرفيون	9	محتسبون	2
مزارعون	2	أصحاب أموال	2
رعاة	3	ملاكون	6
لصوص	4	ولاة	1
أهل دعارة[5]	3	وظائف رسمية	3
مغنون في الأعراس[6]	3	كتبة الوثائق	1
صيادون	4		
مدرسون	5		
دون شغل	2		

يُبيّن الجدول أن غالبية المتصوفة كانوا من فقراء الناس، مما يعني أنهم أقرب إلى روح المجتمع وإلى مشاكله وإلى صوت الشريحة الواسعة منه. وهذه النتيجة تضيف إلى مناقب أولياء المتصوفة قيمة جديدة؛ فهي حين ترتبط بولي فقير من عامة الناس تكتسب بعداً اجتماعياً مهمّاً يتعلّق

(1) لم يكن الوضع الاجتماعي بعيداً عن التأثير السياسي والاقتصادي الذي جعل الناس ترزح تحت وقع قلة الموارد، مع زيادة الضرائب لمساعدة الدولة في حروبها. ينظر: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذارى، 4/73 ــ 74. الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، دندش، عصمت عبد اللطيف، ص 168 ــ 172.

(2) يمكن أن نذكر على الصعيد الثقافي: إحراق الكتب الغزالي، ومنع الخوض في علم الكلام إبان عهد المرابطين، وأثر كتاب إحياء علوم الدين في استنهاض التيار الصوفي، واستعلاء صوت الفقهاء على من عداهم، ودعوة أبي يوسف إلى نبذ مذهب الإمام مالك من الأندلس لما ناله من مكانة لديهم. ينظر: المعجب، 172 ــ 173، 278 ــ 179. المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص128.

(3) هذه الكتب هي: التشوف إلى رجال التصوّف لابن الزيات، والمعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى للصومعي، والروض العاطر الأنفاس للشراط، وصلحاء وادي شلف للمازوني، والمستفاد من مناقب العباد للتميمي، ورسالة القدس لابن عربي، والمقتضب من تحفة القادم لابن الآبار، وجذوة الاقتباس لابن القاضي، ونفح الطيب للمقرّي. ينظر: المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص134.

(4) المصدر السابق.

(5) الدعارة بمعنى الفساد والشر. وقد يوصف قطّاع الطريق بأنهم أهل دعارة. ينظر: لسان العرب، 4/286 ــ 287.

(6) أصحاب هذه المهن، الدعارة والغناء، تابوا عنها بعد أن دخلوا طريق العرفان، ومن هؤلاء أبو محمد عبد الحق ابن الخير الرجراجي الذي كان من (أهل الدعارة) قبل أن يتوب ويصبح من الأولياء الذين تنسب إليهم الكرامات. ينظر: التشوّف إلى رجال التصوف، ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف التادلي، ص 229.

بمعنى البطولة؛ ففي مجتمع يشكو فيه الناس ضغوطاً سياسية واجتماعية واقتصادية يصبح إحساس الفرد البسيط الفقير بهامشيَّته مضاعفاً. وعندما تظهر في مثل هذا المجتمع نصوصٌ تُنسب لأفراد من شرائحَ اجتماعية بسيطة وفقيرة ما هو خارق للعادة ــ بما يكوِّن تحدّياً لظروف الحياة القاسية وقوانينها ــ يغدو هذا الفرد، في نفوس الناس، بطلاً يمثّلهم، ويرون فيه تجسيداً لسخطهم المكتوم. وهذا ما يجعل انتشار الكرامات في المجتمع أشبه بانتشار النار في الهشيم، ولعل هذا، أيضاً، هو السبب نفسه الذي يدفع إلى الاعتقاد بوجود زيادات في الكرامات، مما أفرزته المخيلة الشعبية، وخاصة إذا علمنا أن انتقال الكرامات كان يأخذ طابعاً شفويّاً ــ يتناقله المريدون ثم العامة ــ خالياً من أي قيود، حتى من صاحب الكرامة نفسه لأن الأولياء مأمورون بكتم الكرامات وعدم إفشائها[1]، ولذلك كانوا يأمرون مريديهم بحفظها عليهم إلى ما بعد مماتهم[2]. وعندما ينتقل الولي إلى جوار ربه يزول سبب الكتمان ويبدأ المريدون بإشاعة ما عرفوه عن وليّهم من كرامات. فإن شاب هذه الكرامة بعضُ زيادة أو نقص فبسبب غياب من تُنسب إليه. وبهذا المعنى يمكن القول: إن الكرامة تبدأ فردية ــ بتعبيرها عن فرد بعينه ــ وتنتهي جماعية حين تصبح صوتَ شريحةٍ عريضةٍ من المجتمع.

ولعل هذا الباب هو الذي يفتح المجال للحديث عن علاقة المناقب بالأدبي الشعبي؛ فكلاهما يهتم بالطبقات الهامشية من المجتمع. أضف إلى ذلك أن كليهما يميل إلى الخوارق، ويجمع بين الخصائص الشفاهية والكتابية؛ فالمنقبة تنتهي مُدوَّنةً، بعد رحلة شفويّة تترك آثارها عليها، وهذا هو شأن العديد من نصوص الأدب الشعبي، مثل السير والبطولات وألف ليلة وليلة.

وللكرامات خصيصة أساسية تأخذ مكاناً بارزاً منها وتعد مفتاحاً لفهم طبيعتها، ألا وهي القدرة على احتواء أقطاب الثنائيات، أو الجمع بين المتناقضات، أو ما أطلق عليه محمد مفتاح (تحطيم مبدأ الثالث المرفوع)؛ فأدب المناقب يتصف بازدواجية المواقف "وتحطيمه للمطلقات والحدود بين الأشياء مهما كانت طبيعة المطلقات ومهما كان نوع الأشياء"[3]. فالمنقبة حين تجمع بين الواقع والخيال، البشري والإلهي، تلغي التصنيف الذي يقول بوجود متمايزين لا ثالث لهما، هما الواقعي والخيالي، إذ هي تؤكد وجود مساحة ثالثة تجمع بين الواقعي والخيالي معاً هي مساحة الكرامة[4]. وأشار علي

---

[1] عن ضرورة كتم الكرامات ينظر: اللمع، ص 395. الرسالة القشيرية، ص353 ــ 354. الفتوحات الملكية (مطرجي)، 13/ 676 ــ 677. وللمزيد ينظر: المعجم الصوفي، مادة (الكرامة)، ص969 حاشية 4.

[2] مما يخالف القول بكتم الكرامات ما نسب إلى شيخ أبي مهدي وبن السلامة أنه قال: "لا تكتموا عن إخوانكم ما تشاهدونه من الكرامات وحدثوهم بها فتحبّبوا لهم طاعة الله تعالى". التشوّف إلى رجال التصوف، ص261.

[3] مجهول البيان، مفتاح، ص131.

[4] أشار محمد مفتاح، مرة أخرى، إلى هذه الخاصية حين رأى أن المنقبة تجمع بين (الواقع والممكن)، وذلك لأنه "يتعيّن استعمال الوقائع الحرفية الواردة في الترجمة ــ المنقبة لإبراز موازياتها المضمرة، وتأسيساً على هذا فإن الترجمة ــ المنقبة تصير مشبّهاً أو موضوعاً أول يحتاج إلى مشبه به أو موضوع ثان. وهذا الموضوع الثاني... هو المقصود والأمثل، أي استعمال معطيات الواقع لبناء الممكن والمراد والمبتغى... إذ يمكن الذهاب من العالم الواقعي لبناء العالم الممكن". الواقع والعالم الممكن في مناقب الصوفية، ص 30 ــ 31.

←

زيعور إلى الميزة نفسها حين رأى أن الكرامة تجمع الثنائيات "فيلتحم... الوجه الواقعي بالخيالي، والاتجاه العلمي بالاتجاه الوهمي، والمثالية بالمادية"[1]. ومثل هذا التجاور بين الثنائيات يخلق في النص توتراً من نوع خاص، توتراً من اجتماع ما لم يكن يُظَنّ اجتماعه، ليغدو هذا التوتر "مصدر استغراب ودهشة، لأنه يوحي بخرق بعض القوانين الطبيعية والسلوك الاجتماعي المتعارف عليه، ويوحي بالتناقض وما هو بالتناقض"[2].

والكلام على تجاور المألوف وغير المألوف، وإثارة هذا التجاور لدهشة المتلقي، يغري بالحديث عن المناقب من حيث هي نص أدبي، ولا سيما من حيث علاقتها بمفهوم (العجائبي)؛ ذلك أن من أهم مبادئ (العجائبي) تجاور المألوف وغير المألوف تجاوراً يثير قلق المتلقي ويدفعه إلى التردد في تفسير وقائع النص. ولعلنا نحقق ذلك في دراسة قادمة، إن شاء الله.

□

المصادر والمراجع

بدران، إبراهيم والخماش، سلوى

ــ دراسات في العقلية العربية (1) الخرافة، دار الحقيقة، بيروت، 1979.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف

ــ كتاب المستغيثين بالله تعالى عند المهمات والحاجات، تحقيق: مانويلا مارين، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية معهد التعاون مع العالم العربي، سلسلة المصادر الأندلسية رقم (8)، مدريد، 1991.

بوتشيش، إبراهيم القادري

ــ المغرب والأندلس في عصر المرابطين ــ المجتمع والذهنيات والأولياء، دار الطليعة، بيروت، 1993.

ــ واقع الأزمة والخطاب الإصلاحي، ضمن كتاب: الإسطوغرافيا والأزمة تنسيق: عبد الأحد السبتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1994.

التوفيق، أحمد

ــ التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى، ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، 1988.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم

ولكن يبدو من الأحادي وضع قراءة المتبة عند مفتاح بين قطبيّ (الحرفية والتأويل) بدلاً من (الواقع والممكن)، فهذا (الممكن) الذي يقصده ليس سوى احتمال تأويليّ ومحاولة لقراءة المعنى تتوسل معطيات الواقع لإنتاج فهم خاص تجاهها ــ وهذا ما أراده مفتاح لأن كلامه كان تمهيداً لاستعمال دلالات جنسية لتأويل إحدى المناقب ــ لأننا إذ نضع الممكن في موازاة الواقعي يغدو الكلام متجهاً نحو منظومة مفاهيم أخرى تتعلق بتصنيف الوقائع في الكرامة ضمن الواقعي والممكن والمستحيل، ويكون المعيار حينئذ هو إمكانية التحقق أو الحدوث الفعلي، وهذا لم يقصده محمد مفتاح.

(1) الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص 152.

(2) الواقع والعالم الممكن في مناقب الصوفية، ص34.

ـ مجموع الفتاوى، جمعها ورتبها: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نسخة مصوّرة عن طبعة مطبعة الحكومة بمكة المكرمة 1969، نشر الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين، 1984.

الجرجاني (الشريف)، علي بن محمد

ـ كتاب التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة، 1991.

الحكيم، سعاد

ـ المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1981.

ابن حمادي، عمر

ـ كرامات الأولياء ـ النقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر ق 10/4، مجلة دراسات أندلسية، تونس، عدد (4)، 1989.

ابن الخطيب، لسان الدين

الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي والشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، 1973 ـ 1977.

ـ أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام أو تاريخ إسبانية الإسلامية، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، 1956.

ابن خلدون، عبد الرحمن

ـ مقدمة ابن خلدون، دار الشعب، القاهرة، د. ت.

دندش، عصمت عبد المجيد

ـ الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988.

الزبيدي، السيد محمد مرتضى

ـ تاج العروس من جواهر القاموس، وزارة الإعلام، الكويت.

* ج3، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، مراجعة: ابراهيم السامرائي وعبد الستار أحمد فراج، 1967.

* ج4، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، مراجعة: محمد بهجة الأثري، وعبد الستار أحمد فراج، 1968.

زيعور، علي

ـ العقلية الصوفية ونفسانية التصوّف، سلسلة التحليل النفسي للذات العربية (5)، دار الطليعة، بيروت، 1979.

ـ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، سلسلة التحليل النفسي للذات العربية (2)، دار الأندلس، بيروت، 1984.

ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف

ـ التشوُّف إلى رجال التصوُّف، تحقيق: أحمد التوفيق، كلية الآداب، الرباط، 1984.

شيخة، جمعة

ـ الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي، المطبعة المغاربية، تونس، 1994.

صالح، عبد المحسن

ـ الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم (235)، الكويت، 1998.

الطوسي، أبو نصر السّرّاج

ـ اللُّمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة ـ مكتبة المثنى، مصر ـ ببغداد، 1960.

عباس، إحسان

ـ فن السيرة، دار الثقافة، بيروت، 1981.

ابن عبدون، محمد بن أحمد

ـ ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسْبة والمُحتسب، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار ابن عربي، محيي الدين.

ـ الفتوحات المكية:

تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

سفر (1)، 1972.

سفر (2)، 1972.

سفر (3)، 1974.

سفر (4)، 1975.

سفر (5)، 1977.

سفر (9)، 1985.

سفر (10)، 1986.

سفر (12)، 1988.
سفر (14)، 1992.
تحقيق: هيئة البحوث والدراسات، تقديم: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، ج (3، 4، 5، 6))، 1994.

العروي، عبد الله

ــ ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1988.

ــ مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت ــ الدار البيضاء، 1996.

العظمة، نذير

ــ المعراج والرمز الصوفي، دار علاء الدين، دمشق، 2000.

عنان، محمد عبد الله

ــ فهارس الخزانة الملكية، مج/: قسم التاريخ وكتب الرحلات، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 1980.

الغرناطي، أبو حامد

ــ تحفة الألباب ونخبة الأعجاب، تحقيق: إسماعيل العربي، دار الجيل ــ دار الآفاق الجديدة، بيروت ــ المغرب، 1993.

فنسنت، م.

ــ نظرية الأنواع الأدبية، ترجمة: حسن عون، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1978.

القاشاني، عبد الرزاق

ــ اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد الخالق محمود، دار المعارف، القاهرة، 1984.

ابن القاضي، أحمد المكناسي

ــ جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، دار المنصورة، الرباط، (ج/) 1973، (ج 2) 1974.

القشيري، عبد الكريم

ــ الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الخير، دمشق ــ بيروت، 1988.

الكلاباذي، أبو بكر

ــ التعرّف لمذهب أهل التصوف، دار الإيمان، دمشق، 1986.

كيليطو، عبد الفتاح

ــ الأدب والغرابة ــ دراسة بنيوية في الأدب العربي، دار الطليعة، بيروت، 1982.

المراكشي، عبد الواحد

ــ المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1949.

المراكشي، ابن عذارى

ــ البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج4، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1983.

المراكشي، ابن القطان

ــ نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق: محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.

مفتاح، محمد

ــ مجهول البيان، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990.

ــ الواقع والعالم الممكن في مناقب الصوفية، ضمن كتاب: التاريخ وأدب المناقب، الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، 1989.

المقري، شهاب الدين أحمد

ــ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، 1988.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين

ــ لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ت.

المنوفي، السيد محمد أبو الفيض

ــ جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوّف، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، 1967.

□□□

الأندلسيون
في كتابات أحمد المقري التلمساني
(أزهار الرياض ونفح الطيب نموذجاً)

د.حنيفي هلايلي(*)

***إذا** كـان الباحثون والمؤرخون الغربيون وبعض الدارسين العرب محظوظين بالعثور على معلومـات تاريخيـة هامـة من المصادر الأرشيفية التابعة لمحاكم التفتيش أو العدل الإسـبانية، وكذلك من المخطوطات الألخميادية بمدريد والمتعلقة جميعها بالتاريخ الموريسكي. فإن المصـادر العربيـة قـد ألقـت أضـواء جديـدة حول عدد من التساؤلات. ومن هذا المنطلق فإن المعلومـات التـي أوردهـا المقـري بخصوص الأندلسيين من خلال كتابيه: "نفح الطيب" و"أزهار الـرياض" تقـدم لنا إطاراً جديداً للأندلسيين ومن جهة أخرى منحتنا هذه الروايات معلومات مفيدة حول مشاعر الكره والحقد ضدهم ومواقف السلطات الإسبانية تجاه موضوعهم.*

يهـدف بحثـنا إلى دراسة موضوع الأندلسيين من خلال كتابات أحمد المقري، وذلك لدقة هذا الفضـاء التاريخي حيث حاولنا تسليط الأضواء على أهمية العنصر الأندلسي في الكتابات التاريخية للمقـري، وهـذا من خلال كتابيه (نفح الطيب وأزهار الرياض) وهما لا يزالان مصدرين رئيسيين للباحثيـن فـي تـاريخ الأندلس والمغرب العربي. و نحن بحرصنا على دراسة مأساة الموريسكيين الحضـارية بالأندلس، استناداً إلى مضامين الإشارات التاريخية التي تعرض إليها المقري بخصوص صـرخة الأندلسـيين واسـتغاثتهم بالسـلطات العثمانية بواسطة قصيدة شعرية أوردها في "أزهار الرياض"، وهي طويلة في نحو مئة بيت[1]، وظروف الهجرة الأندلسية الأخيرة (1609 ـ 1614م)

(*)جامعة سيدي بلعباس / الجزائر

(1)أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، ج1، ص109 ــ 115.

نحو بلدان المغرب العربي وظروف ملابساتها من خلال "نفح الطيب"[1].

ولد أحمد المقري ونشأ وتثقف في تلمسان (986هـ ـ 1578م)، وقد ظل وفياً لهذا التكوين الأصلي حتى وهو يتمتع بالجاه والحظوة في القاهرة ودمشق، وكانت مصادره تعتمد أساساً على الروايات، ومعارفه كشاهد عيان لما وقع في الأندلس في حياته أو ما أخذ من الجيل الذي سبقه من أهل الأندلس المطرودين[2]. ومن الواضح أن إنتاج المقري غزير وحياته خصبة وتأثيره كبير، وكان يذكر محاسن تلمسان وجمالها وهو في المغرب والمشرق وكان يقارنها بفاس ودمشق. وتؤكد بعض الدراسات أن الفتن التي عاشتها الجزائر في بداية العهد العثماني هي السبب في هجرة المقري نهائياً من تلمسان إلى فاس[3]. وأوجب المقام في هذا الصدد أن الوطن كان دائماً في ذاكرة المقري وهو ما أشار إليه في هذين البيتين:

بلد الجدار[4] ما أمرّ نواها ... كلف الفؤاد بحبّها وهواها.

يا عاذليّ في حبّها كن عاذري ... يكفيك منها ماؤها وهواها[5].

ويمتاز المقري بمعاصرته للأحداث (986 ـ 1041هـ/ 1578 ـ 1631م)، إذ عاش في نهاية القرن السادس عشر، وبداية القرن السابع عشر الميلادي، مما سمح له بمعاصرة الأحداث التي تحدث عنها، خصوصاً المتعلق منها بالأندلس. إن المعلومات التي احتوت عليها مصادر المقري، تقدم لنا إطاراً جديداً حول إثارة موضوع نداءات الاستغاثة الموجهة إلى السلطات العثمانية بعد سقوط غرناطة (1492م). ومن جهة أخرى منحنا "أزهار الرياض" معلومات مفيدة حول ظروف الهجرة الأندلسية في اتجاه بلدان المغرب العربي ومواقف الأهالي من ذلك.

أولاً: نداء الاستغاثة الشعري:

لقد حفظ لنا المقري القصيدة الشهيرة التي وجهها الأندلسيون إلى الدولة العثمانية في شخص سلطانها بيازيد الثاني (886 ـ 918هـ/ 1481ـ 1512م)، وهي قصيدة يستصرخ فيها صاحبُها السلطانَ العثماني، ويستغيث به لنصرة إخوانه الذين أكرهوا على التنصر[6]، ويصف له ما تنزله إسبانيا المسيحية برعاياها الجدد وما يصيبهم من تعسف ديوان محاكم التفتيش.

---

(1) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج4، ص528.

(2) تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، ص221 ـ 223.

(3) لقد كثرت هجرة علماء تلمسان إلى المغرب خلال فترة المقري، وأشار إليها ابن مريم في كتابه: البستان، وابن سليمان في كتابه: كعبة الطائفين.

(4) بلد الجدار هي تلمسان.

(5) أزهار الرياض، ج1، ص6.

(6) الدراسات الموريسكية في الخمس والعشرين سنة الأخيرة في إسبانيا، ص25 ـ 27.

ومـــن المرجح أن هذه الرسالة أو القصيدة، وجهت بعد انتفاضة البشارات (1501م)، وما تلاها من إجراءات القمع ضد العرب المتنصرين، وذلك حوالي سنة 1505م، وهي تلخص وضعاً آل إليه المسلمون في الأندلس بعد سقوطها بيد المسيحيين عام 1492م[1]. لقد كان سقوط غرناطة (1492م) نهايـــة للحضارة العربية الإسلامية بالأندلس، وانتصاراً للحضارة الغربية المسيحية، فالإسبان جعلوا مـــن ســقوط الأندلـــس مؤشراً لحركة الاسترداد، وتوحيد إسبانيا دينياً وجغرافياً. وقد تضمنت بنود معـــاهدة تسـليم غـــرناطة حقوقاً وامتيازات للمسلمين، سرعان ما تحولت إلى سياسة قمعية وخرق للاتفاقـــية المبرمة بين الطرفين الإسلامي والمسيحي، فاستهدفت تنصير وتهجير العناصر الإسلامية قسـراً مـــن غـــرناطة[2]. إليك بعض ما ورد في تلك القصيدة المؤثرة في وصف أنواع الاضطهاد والتعســف الـــذي نـــزل بالموريســـكيين، بعد ديباجة نثرية قصيرة وديباجة شعرية طويلة في تحية السلطان العثماني بايزيد:

ســــلامٌ كـــــريمٌ دائـــــمٌ مــــتجددٌ … أخـــص بـــه مولانـــا خـــير خلـــيفة

ســـلام علـــى مولانا ذي المجد والعلى … ومـــن ألـــبس الكفـــار ثـــوب المذلـــة

ســـلام علـــيكم مـــن عبـــيد تخلفـــوا … بـــأندلس بالغـــرب مـــن أرض غربة[3]

وانطلاقـــاً مـــن هـــذه الأبـــيات يـــبدأ مشهد المأساة الموريسكية من مختلف الجوانب الإنسانية والحضـــارية والثقافية، فمن خلال المادة الشعرية التي بين أيدينا، يمكننا حصر هذه المأساة من خلال ثلاث مراحل كبرى[4]:

1. التنصير القسري:

تؤكـــد الوثـــائق المكتشفة في أرصدة محاكم التفتيش أن الإسبان لم يحترموا بنود معاهدة تسليم غـــرناطة، وحاربوا كل ما هو غير كاثوليكي، ووزعت محاكم التفتيش بياناً كاشفاً عن مظاهر أتباع الديـــن الإســـلامي للوشـــاية بالمسلمين. وقد تسبب هذا البيان في محاكمة الآلاف من المتهمين الذين وقعوا في فخ الوشاية والحقد والانتقام، وحكم على الباقين بالسجن والجلد والاسترقاق والتهجير[5].

---

(1) ثورة مسلمي غرناطة عام 976 هو أواخر عام 1568 والدولة العثمانية، ص346 ـ 347.
وأيضاً: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، ص346 ـ 347.
ـ يلاحظ أن انتفاضة (1501م) قد تسببت في اتخاذ قرارات تعميد ودمج الموريسكيين.

(2) محنة العرب في إسبانيا، ص107 ـ 116.
وأيضاً: وتذكروا من الأندلس الإبادة، ص107 ـ 116.

(3) أزهار، ج1، ص109.

(4) *Les Morisques dans la poésie Andalous, Tl,pp. 171- 180*

(5) الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون والمحاكمة الجائرة، ص114 ـ 115.

فلمــا دخلــنا تحــت عقــد ذمــامهم   بــدا غدرهــم فيــنا بــنقض العزيمة.

وخــان عهــوداً كــان قــد غــرنا بها   ونصــرنا كُــرْهاً بعــنف وســطوة.

غُدرنــا ونُصّــرنا وبُــدل دينــنا   ظلمــنا وعُوملــنا بكــل قبــيحة[1]

كــان الأندلسيون بين رحى التعذيب والهجرة قبل فرض سياسة التنصير وحيث وجب ألا يغيب عــنا أن الديـن قد أثر على فكر الإسبان وسلوكهم خلال القرن السادس عشر. وعليه فإن التعصب الدينــي كــان قابعاً في سياسة ملوك إسبانيا إذ تولد عنه الخوف المستمر من بقاء المسلمين بإسبانيا وتواصل الفتوحات العثمانية في شرق أوروبا، لهذا لجأت الحكومة الإسبانية إلى تعميم الإرغام على التنصير، والواقع أن النصوص الشعرية صورت مختلف الواجهات لسياسة التنصير:

أ ـ الاحتفال بالشعائر الدينية:

كــان لــزاماً علــى الموريسكيين حضور مختلف الطقوس المسيحية، وإلا تعرضوّا لمصادرة أملاكهم أو السجن وهذا ما سجلته الأبيات:

ومــن لــم يجــي منا لموضع كفرهم   يعاقــبه اللــباط شــر العقوبــة

ويلطــم خديــه ويــأخذ مالــه   ويجعلــه فــي السجن في سوء حالة[2]

وللســير قدماً في تطبيق سياسة الاندماج، قررت السلطات الإسبانية تحت إشراف الأساقفة، أن كــل الموريســكيين يجب عليهم تلقي مراسيم دفن كنسي وأنه يتحتم عليم دفن موتاهم في نفس مقابر المسيحيين:

ومــن جاءه الموت ولم يحضر الذي   يُذكــرهم لــم يدفــنود بحــيلة.

ويــترك فــي زبــل طــريحاً مجلــداً   كمــثل حمــار ميــت أو بهــيمة[3]

وقــد لاحقَ الموريسكيين رجالُ الكنيسة وأعوان محاكم التفتيش على الصلاة والصوم، ومنعوهم من تأدية الشعائر الإسلامية:

ومــن صــام أو صــلى ويعلــم حاله   ففــي الــنار يلقــوه علــى كــل حالة.

---

[1] أزهار، ج1، ص113.
[2] المصدر نفسه، ج1، ص112.
[3] أزهار، ج1، ص112.

وفــي رمضــان يفســدون صيامنا بــأكل ورب مــرة بعــد مــرة[1].

وظل الموريسكي متسكعاً بعبادته، وهو في السجن وتحت وطأة التعذيب وسيتحول هذا الشعور إلــى حقــد المســيحيين على الموريسكيين، وبتطور بشكل سريع ليتنقل من حقد ديني إلى حقد عام وشامل لجميع التقاليد والعادات الموريسكية.

ب ـ التقاليد والعادات:

أجبر المسيحيون المرأة الموريسكية على التبرج وأكل الخنزير والجيفة وبالاختلاط مع الأجانب بالإضــافة إلــى عدم التلفظ باسم النبي محمد عليه الصلاة والسلام بل بشتمه أيضاً وهذا ما يوضحه البيت التالي:

وقــد أمــرونا أن نســب نبيــنا ولا نذكــره فــي رخــاء ولا شــدة[2]

2. الإقصاء الحضاري:

تمــيزت هذه المرحلة بقيام الموريسكيين بعشرات الثورات ضد التعسف، فكانت نتيجة السياسة انــدلاع ثــورة في حي البيازين بغرناطة عام 1502م[3]. ومما لا شك فيه فإن الملكين الكاثوليكيين (إيزابــيلا وفرديــناند: 1474 ـ 1516م) كانــا علــى اتفاق مع رجال الدين على أعمال التنصير القسري. فقد كان هؤلاء يؤمنون بأن وحدة العقيدة والروح هي الأساس الأول الذي يمكنه من توحيد إســبانيا المجــزأة، وتمسك المسلمين بدينهم يقوي أواصر الصلة بينهم وبين إخوانهم بالمغرب وفي العالم الإسلامي، ولاسيما مع الدولة العثمانية، ومن ثم فإن تنصير المسلمين أو إخراجهم هو الضمان الوحــيد لســلامة إسبانيا ووحدتها[4]. وقد واكب هذه السياسة أن اقتلعت إسبانيا جذور الموريسكيين التاريخية من الناحية الدينية والثقافية والاجتماعية:

أ ـ الناحية الدينية:

تعمقــت روح الكراهية عندما أصدرت السلطات الأوامر بحرق المصاحف والآلاف من الكتب العربية الحاملة للعلوم والثقافات والتي قدرها المؤرخون بعشرات الألوف[5]. وكان الهدف من وراء هذه العمليات الإقصائية هو طمس معالم الحضارة العربية الإسلامية بالأندلس وفي هذا السياق تشير القصيدة:

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) ثورة مسلمي غرناطة، ص119.

(4) *La méditerranée et monde méditerranéen à l'époque de philippe II. T2, p.577.*

(5) نهاية الأندلس، ص346.

وأحرق ما كانت لنا من مصاحف وخلطها بالزبل أو بالنجاسة

ب ـ الناحية الثقافية:

لقد تم القضاء على الموروث الحضاري الإسلامي الذي خلدته الأندلس عبر الأجيال زهاء ثمانية قرون، حيث تشير القصيدة إلى ذلك صراحة:

ولم يتركوا فيها كتاباً لمسلم ولا مصحفاً يخلى به للقراءة[1]

ج ـ الناحية الاجتماعية:

منعت السلطات الإسبانية الموريسكيين من ارتداء الملابس العربية وأجبرتهم على تغيير أسمائهم العربية الإسلامية إلى أخرى إسبانية مسيحية.

وقد بدلت أسماؤنا وتحولت بغير رضا منّا وغير إرادة[2].

وبإلحاح من البابا بروما أصدر ملك إسبانيا فيليب الثاني (1556 ـ 1598م) قرارات ذات تدابير صارمة في حق الموريسكيين منها توصيات اقترحها رجال الكنيسة يمكننا إجمالها في النقاط التالية:

ـ منع استعمال الألبسة العربية.

ـ إجبار الموريسكيين على ترك أبواب بيوتهم مفتوحة أيام الجمعة والأعياد.

ـ يمنع النساء من التنظيف ودخول الحمامات.

ـ يمنع على المرأة الزواج طبقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية.

ـ منع الآباء من تلقين أبنائهم الشعائر الإسلامية.

ـ إجبار الأطفال على حضور الحفلات الدينية المسيحية في الكنائس[3].

وقد تعرض الموريسكيون الذين كانوا يعيشون في مختلف مناطق الأندلس إلى إبادة جماعية وهذا حسب ما ورد في القصيدة:

وقد بدلت أسماؤنا وتحولت بغير رضا منا وغير إرادة[4]

---

(1) نفسه

(2) نفسه

(3) الموريسكيون الأندلسيون، ص43.

(4) نفسه.

فسـل وحـرا عن أهلها كيف أصبحوا — أسـارى وقـتلى تحـت ذلّ مهانــة.

وسـل بلفـيقا[1] عـن قضـية أمرها — لقد مزقوا بالسيف من بعد حسرة.

ومنـياقة[3] بالسـيف مـزق أهلهـا — كـذا فعلـوا أيضـاً بـأهل البشـرة[2]

والـدرش بالـنار أحـرق أهلهـا — بجـامعهم[4] صـاروا جمـيعاً كفحمة[5]

3. الطرد:

ومـن المعروف أن ترتيبات إقصاء الموريسكيين من إسبانيا وطردهم كان من أسبابه الجوهرية المقاومـة المستمرة التي أبداها المسلمون في الأندلس طوال خمسة أجيال (1492 ــ 1609م)، لذلك أصـدر فيليـب الثالـث (1598 ــ 1621م) بـتاريخ 22 جمادى الثانية 1018هـ الموافق لـ 22 سبتمبر 1609م، مرسوماً ملكياً يقضي بطرد جميع الموريسكيين. وجاء تبرير الملك حول هذا الطرد "... لقـد حاولت منذ سنين طويلة تنصير موريسكيّ هذه المملكة وإصداري لقرارات العفو المتتالية فـي شـأنهم وسـاعدني رجـال الديـن في تحويلهم إلى ديانتنا المقدسة لكنهم أصروا على التمسك بدينهم..."[6].

ويتبيـن لنا عند دراسة بداية المأساة الموريسكية أن نداءات الاستغاثة بدأت بمراسلات مسلمي غرناطة للسلطات العثمانية ومطالبة بيازيد الثاني التدخل لدى البابا بروما، ومطالبة الإسبان باحترام حـرية الأديان بمثل ما يحظى به الرعايا المسيحيون في البلاد الإسلامية ومن جهة ثانية السماح لهم بالهجرة وهذا تحدده الأبيات التالية:

فسـل بـابهم أعنـي المقيم برومة — بمـاذا أجـازوا الغـدر بعـد أمانــة.

ومـا لهـم مـالوا علينـا بغدرهـم — بغـير أذى مـنّا وغـير جـريمة.

وقـد بلـغ المكـتوب مـنكم إليهم — فلـم يعلمـوا مـنه جمـيعاً بكلمـة[7].

---

[1] قلعة بالمرية، أنظر: أزهار، ج1، ص41.

[2] Les Morisques, P177.

[3] البشارات جبار بمنطقة غرناطة.

[4] المصـادر التاريخية العربية والمسيحية تؤكد على مثل هذه الجرائم والمثلة في المقابر الجماعية المكتشفة في إسبانيا في سنة 1980 وهي تؤكد على صدق هذه الأبيات وكأنها ليست من نسج خيال البشري.

[5] أزهار، ج1، ص112.

[6] Los Moriscos, pp. 251-1254.

[7] أزهار، ج1، ص113 ــ 114.

والـذي شـجع الموريسكيين على الهجرة صدور فتاوى من طرف فقهاء المغرب والتي أكدت علـى وجـوب الهجرة "... أن الهجرة من أرض الإسلام فريضة إلى يوم القيامة... ولا تسقط هذه الهجـرة الواجبة على هؤلاء الذين استولى الطاغية (الملك) لعنة الله على معاقلهم وبلادهم إلا قصور العجـز بكل وجه، وحال الوطن والمال، فإن ذلك كله ملغى في نظر الشرع..."[1]. وتجدر الإشارة هـنا إلى أن القصيدة تنصح وتحذر الأندلسيين وتشجعهم أيضاً على الهجرة، وكأنها تحضر الأجواء النفسـية والماديـة لاستقبال اللاجئين في الضفة الأخرى من العالم الإسلامي وهذا على الصعيدين: الشعبي والرسمي.

ومـن شـاء مـن الـبحر مؤمـناً بمـا شـاء مـن مال إلى أرض عدوة[2]

والواقـع أن إسبانيا قد استغلت رخاء الأندلس من خلال هجرة الموريسكيين في بداية منتصف القرن السادس عشر، وهذا بفضل مصادرة أملاكهم وإرهاقهم بالضرائب. والتتبع للأحداث التاريخية يلاحـظ أن الأجـواء والخلفيات التي حفت صدور الطرد، كانت نابعة من إرادة سياسة محضة. لكن القصيدة التي أوردها المقري في "أزهار الرياض" تعكس وجهة القرار الذي كانت أبعاده أعمق بكثير حيـث تـتجلى فـي البعدين البسيكولوجي والاقتصادي معاً. فعلى الصعيد البسيكولوجي، كان قرار الطرد بسبب الخوف والقلق المستمر من طرف الإسبان شعباً وحكومة الذين شاهدوا بأعينهم تصاعد الـثورات والرفض المطلق الذي أبداه الموريسكيون ضد سياسة التنصير والإدماج. أما على الصعيد الاقتصـادي فيتضح من خلال الحقد والانتقام النابع من نفسية المسيحي تجاه الموريسكي الذي عرف بنشاطه التجاري والحرفي المميز بالرخاء في إسبانيا المسيحية.

ثانياً: الهجرة الأندلسية الأخيرة:

وفـيما يتعلق بالمرحلة الأخيرة من الهجرة الأندلسية (1609 ــ 1614م)[3] والتي أعقبت قرار الطـرد الجماعي للموريسكيين من إسبانيا في فترة حكم فيليب الثالث، فإن الجهات الساحلية للجزائر قـد اسـتقطبت أعداداً كبيرة من المهاجرين قسراً بواسطة السفن الإسبانية. فبعد صدور مرسوم نفي مسـلمي بلنسية بتاريخ 28 سبتمبر 1609م تم ترحيل 28 ألف موريسكي إلى ميناء دانية و15 ألف أخـرى إلـى ميناء بلنسية وقد حملتهم السفن الإسبانية على نفقاتها الخاصة إلى مدينة وهران، بينما اعـتمد المهاجرون الآخرون على أنفسهم في استئجار السفن والإبحار صوب السواحل الجزائرية[4]. ولجـأت إسـبانيا إلى نقل الموريسكيين رأساً إلى السواحل الغربية من إيالة الجزائر، خاصة وهران والمرسـى الكبير وأرزيو ومستغانم، بحيث استغلت السلطات الإسبانية فرصة تواجدها العسكري في

[1] المعيار والجامع المغرب في فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، ج2، ص121 ــ 122.
[2] أزهار، ج1، ص108.
[3] دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، ص133.
[4] الأندلسيون بمقاطعة الجزائر، ص113.

كل من وهران والمرسى الكبير لترحيل الآلاف من الموريسكيين نحو هذه المناطق. وقد عرفت الجزائر خلال هذه المرحلة هجرة مكثفة من الموريسكيين الذي بلغ عددهم في مطلع القرن السابع عشر حوالي 25 ألف موريسكي[1]. ونظراً لأهمية الهجرة الأندلسية في المرحلة الأخيرة، أدت إلى تعبير المقري في كتابه "نفح الطيب": "... فخرجت ألوف بفاس، وألوف أخر بتلمسان من وهران، وجمهورهم خرج بتونس..."[2].

وقد كان من نتائج التركيز المتواصل على وهران ومرسى الكبير في هذه العملية أن ضاقت المدينة وما جاورها بالموريسكيين. وتشير تقارير ربان السفن الذين شاركوا في هذه العملية الكبرى والموجودة بالأرشيف الإسباني (Simancas)، حيث تعرض علينا قوائم ومعلومات هامة حول عدد الموريسكيين الذين تم نقلهم وجنسهم (رجال، نساء، أطفال) ومكان نزولهم بالسواحل الجزائرية. فبتاريخ 17 أكتوبر 1609م، قاد المركيز شانتاكروز (El marquis de santa cruz) 17 سفينة أبحرت من إسبانيا[3] متجهة نحو وهران، وهي تحمل على متنها حوالي 3406 موريسكي[4]. وبعد أن ضاقت المدينة وما جاورها بالموريسكيين، طلب حاكم وهران الكونت "دي أقيلا" (Le duc d'aiguillon) بتاريخ 07 أكتوبر 1609م من القبطان المركيز سانتاكروز، قيادة ستة سفن لتحمل 6000 موريسكي، والعمل على نقلهم رأساً إلى المرسى الكبير. وبتاريخ 22 أكتوبر 1609، طلب الكونت دي أقيلا من ربان السفن الإسبانية لويس فراخدو (Luis Fajardo) وخوان خيرونيمو (J.Jeronimo)، قيادة سبعة سفن لحمل 3000 موريسكي إلى ميناء أرزيو ومزغران. كما تفاوض المسؤولون الإسبان مع قبائل المنطقة قصد مساعدتهم من أجل تسهيل عملية نقل الموريسكيين نحو تلمسان ومستغانم، وكانت هذه القبائل العربية تشمل (أولاد موسى، وأولاد إبراهيم، وأولاد سيدي عبد الله، وبني عامر)[5].

وأثناء انتقال المهاجرين الأندلسيين من وهران إلى المناطق المجاورة تعرض لهم الأعراب في الطريق ونهبوا أموالهم، حيث تذكر بعض المصادر أن بعض القبائل الوهرانية، كانت تقوم بأعمال وحشية ضد المهاجرين، فتبقر البطون آملة أن تجد فيها المجوهرات وتعمل على تجريدهم من كل ما يملكون وسار على هذا النهج المؤرخ أبو راس الناصري في كتابه "عجائب الأسفار" في حديثه عن

---

(1) ناصر الدين، سعيدوني: الأندلسيون (الموريسكيون) بمقاطعة الجزائر دار السلطان أثناء القرنين السادس عشر والسابع عشر، حوليات جامعة الجزائر، العدد 7، الجزائر، 1993، ص113.

(2) نفح الطيب، ج4، ص528.

(3) أهم المواسي الإسبانية المستعملة لترحيل الموريسكيين يومذاك هي: دانية، أليكانت، قرطاجنة، إشبيلية، ألفاكي، بلنسة، غراو، فيناروس.

(4) *Géographie de l, Espagne Morisque, p. 57.*

(5) *ENDAIÜS TE Son Musuluman Kalıması Morisko larin Cezayir, GOCU Osmanli, pp. 116117*

بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الإسبان بوهران.

المهاجرين الأندلسيين عما ارتكبته قبيلة (هبرة) بميناء أرزيو من تعذيب وتقتيل حتى أن هبرة بطشت بالأندلس: "... يبقرون بطونهم لما يظنون من ابتلاع جواهر..."[1]. مما دفع بالشيخ محمد أقدار التوجيبي الذي استنهض الشيخ أحميدة العبد وحثه على أن يغزو بعشائر سويد على قبيلة هبرة (بين المحمدية وسيق)[2]. هذه الرواية فيها نوع من التزييف للحقائق والإفراط في المبالغة، فسوء المعاملة يمكن تخيله (وحتى قبوله)، لكنه يستبعد العمل الشنيع السالف الذكر صدوره من قبائل متحضرة، وعلى علم بإخوان لهم في الدين، ونظراً لما كان يتمتع به الأندلسيون من رغد ورفاهية في العيش قبل مرحلة سقوط غرناطة.

إن بعض الرواة الغربيين والمغاربة مجمعون على أن بعض الموانئ والمدن بالمغرب العربي قد أساءت استقبال الموريسكيين، وخاصة في وهران وتلمسان حيث قام البدو بسلبهم وقتلهم. وقد كتب المؤرخ الإنجليزي شارل لي (Lea) حول هذا الموضوع: "لم يكن مسلمو تطوان متسامحين... وقد أضيفت إلى الموريسكيين مأساة جديدة وهذا إلى درجة أن لم يكونوا فرحين ليعلموا أن هناك موريسكيين مسيحيين ثابتين في دينهم وقد رجموا أو قتلوا، وهذا نتيجة رفضهم دخول المساجد، وفي البلاد المغاربية وكقاعدة عامة، كانت آلام المهاجرين شنيعة جداً. وعندما نزلوا بوهران سعوا لتبني خطة إنشاء دولة موريسكية... ولا شك أن الموريسكيين لم يكونوا يدركون الوضعية العامة، إلى أن عاينوا بأنفسهم كره العرب البدو لهم، وأنهم لا يرغبون الآن إلا في الرجوع إلى إسبانيا ليموتوا مسيحيين..."[3].

ولعل الصورة تبدو أكثر وضوحاً إذا حاولنا رصد ما كتبه المقري في "نفح الطيب" حيث لم يشر إلى عملية بقر البطون والتقتيل، بل ذكر: "... فتسلط عليهم الأعراب ومن لا يخشى الله تعالى في الطرقات، ونهبوا أموالهم، وهذا ببلاد تلمسان وفاس، ونجا القليل من هذه المعرة..."[4] ويفهم من سياق هذه الرواية أن الموريسكيين لاقوا على أيدي إخوانهم بمنطقة تلمسان وفاس سوء المعاملة والمعاناة لا غير.

ومهما يكن من انتقادات لهذه الروايات، فإن بعض الباحثين المعاصرين تبنوا مثل هذه المواقف بهذه الفترة الحرجة، محللين إياها بشكل غير متوازن، وهو الأمر الذي جعلهم يركزون على الطابع غير الإنساني والسلبي لمواقف بعض الطبقات الاجتماعية للأهالي[5]. هذه الوضعية الناجمة عن الفوضى الإدارية والسياسية للمغرب، كونها ظاهرة تاريخية قديمة، والمتمثلة في الصراع القبلي ونهب الأملاك لم يستطع النظام العسكري العثماني القضاء عليها، على أساس أن الجزائر كانت دار

[1] عجائب الأسفار ولطائف الأخبار، ص85.
[2] الثغر الجماني، ص27 ـ 28.
[3] العرب والمسلمون في الأندلس بعد سقوط غرناطة، ص212.
[4] نفح الطيب، ج4، ص528.

[5] *Historia de los Moriscos, pp. 2225 J 245.*

جهاد ومحور صراع دائم مع القوى المسيحية في المنطقة[1].

وإذا كان بدو وهران وتلمسان قد نهبوا أو سرقوا أملاك وثروات الموريسكيين الذين حلوا بالساحل الغربي للجزائر، دون أن يقع القصاص عليهم، فهذا غير معقول لأن الأهالي لم يكونوا على علم بمأساة الموريسكيين السياسية والدينية، وعلى الخصوص حول نتائج طردهم من الأندلس، بل تم نهب هؤلاء الموريسكيين بسبب مظاهر الثراء البادية عليهم. ومن هذا المنطق تطرح التساؤلات التالية:

ـ هل كانت السلطات تعلم بما ارتكبه البدو في حق الموريسكيين؟

ـ وهل كان هؤلاء واعين بعملية النهب والسلب التي مارسوها تجاه هؤلاء الموريسكيين الذين التجأوا إلى الساحل المغاربي لالتماس الأمن والحماية؟

لكي نموقع هذين الحدثين الهامين في هذه الدراسة، فإن قصيدة الاستغاثة المدونة في أزهار الرياض جاءت لتخليد الموريسكيين في الشعر الأندلسي وهو في لحظات الاحتضار الأخيرة. فهذه الأبيات الشعرية تنم بالرغم من ركاكتها عن دقة مدهشة، في تتبع أعمال السياسية الإسبانية بمطاردة العرب المتنصّرين وفيها إجراءات القمع من لدن محاكم التفتيش وعقوباتها. والظاهر أن صاحب القصيدة كان من الكبراء المتضلعين بالشؤون العامة زمنئذ.

وعليه فإن المعطيات التي ذكرها المقري في نفح الطيب بخصوص الهجرة الأندلسية الأخيرة، لا تترجم في الواقع إلا على مظهر من تفاصيل سوء المعاملة التي تعرض لها المهاجرون. ولا شك أن المعلومات التي أوردها المقري من شأنها أن تساعدنا على فهم نفسية المهاجرين وموقف الأهالي والسلطات من عمليات السلب والنهب التي مورست في حق الموريسكيين[2].

❐

المصادر والمراجع

(1) ـ أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، أحمد المقري، القاهرة، 1939.

(2) ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد المقري، (تحقيق: إحسان عباس)، بيروت: دار صادر 1968.

(3) ـ "الدراسات الموريسكية في الخمس والعشرين سنة الأخيرة في إسبانيا" في أعمال المؤتمر العالمي السادس للدراسات الموريسكية الأندلسية، (جمع وتقديم: عبد الجليل التميمي) زغوان، سبتمبر 1995.

---

[1] تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص141.

[2] الموريسكيون في المغرب الأوسط، ص113 ـ 149.

(4) ـ "ثـورة مسلمي غرناطة عام 976هـ أواخر عـام 1568 والدولة العثمانية"، لبيلى الصباغ، مجلـة الأصـالة، الجزائـر، عدد 27، سبتمبر، أكتوبر 1973.

(5) ـ نهايـة الأندلـس وتاريخ العرب المتنصرين، محمد عبد الله عنان، القاهرة 1987.

(6) ـ محنة العرب في إسبانيا، أسعد حومد، بيروت 1980.

(7) ـ وتذكـروا مـن الأندلس الإبادة، أحمد رائف، الجزائر، 1991.

(8) — "Les Morisques dans la poésie Andalous". In. V.I.E.M, Djemaa chikha, Tunis, 1984.

(9) ـ الموريسـكيون الأندلسـيون والمسـيحيون: المجابهـة الجدلـية، (تعريب وتقديم: عبد الجليل التميمي)، الجزائر، 1989.

(10) — La Méditerranée et le monde méditerranéenne à l'époque de philippe II, Fernand, Braudel, Paris, 1966.

(11) — Los Moriscos, Garcia Arenal - Mercedes, Madrid, 1975.

(12) المعيار والجامع المعرب في فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أحمد الونشريسي، (إشراف: محمد حجي)، بيروت، 1981.

(13) ـ دراسـات وأبحاث في تاريخ الجزائر (العهد العثمانـي)، ناصـر الديـن سعيدوني، الجزائر، 1984.

(14) ـ "الأندلسيون بمقاطعة الجزائر (دار السلطان) أثناء القرنين 16 و17م". ناصر الدين سعيدوني، مجلة حوليات جامعة الجزائر، العدد 7، 1993.

(15) — Géographie de l'Espagne Morisque, Henri Lapyre, Paris, 1959.

(16) — ANDÜLÜS TE son musuluman Kalintisi morisko larin cezayir Göcu osmanli Yardimi, chakib Benafri Ankara, 1989.

(17) ـ بهجة الناضر في أخبار الداخلين تحت ولاية الإسـبان بوهران من الأعراب كبني عامر، عبد القادر المشرفي، (تحقيق: محمد بن عبد الكريم)، بيروت، بدون تاريخ.

(18) ـ عجائب الأسفار ولطائف الأخبار، أبو راس الناصـري (تحقيق: محمد محي الدين)، القاهرة بدون تاريخ.

(19) ـ الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، ابن سـحنون الراشدي، (تحقيق: المهدي البوعبدلي)، الجزائر 1973.

(20) ـ العـرب والمسـلمون بعـد سقوط غرناطة، شـارك لـي (تـرجمة: حسن الكرمي)، بيروت 1988.

(21) ـ الموريسـكيون الأندلسـيون فـي المغرب الأوسط خلال القرنين 16 و17م، هلايلي حنيفي مخطوط، جامعة وهران 1999.

□□□

المديح النبوي الأندلسي بين لسان الدين وابن جابر

د.أحمد فوزي الهيب[*]

ازداد *تعاظم الروح الدينية في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي في الأندلس والمغرب ومصر والشام والعراق وغيرها لأسباب كثيرة، لعل أهمها:*

ـ حرب الفرنجة أو ما سماها الغرب بالحروب الصليبية التي أتت إلى الشام ومصر تريد احتلال بلادنا وسلب خيراتها، وهدم ضريح النبي ﷺ في المدينة المنورة، كما شهدت مثيلاً لها الأندلس أيضاً، بعد ضعف العرب، زمن ملوك الطوائف الذي أصبحت فيه البلاد إمارات صغيرة متناثرة ضعيفة، الأمر الذي أطمع نصارى الشمال بها، فهاجموها واحتلوا طليطلة وغيرها، وفرضوا عليها الإتاوات التي دفعها ملوكها صاغرين.

ـ انتشار موجة الزهد والتصوف انتشاراً كبيراً في المغرب والمشرق على حد سواء، بتأثير متصوفين كبار، مثل السهروردي وابن الفارض وابن عربي والبوصيري وغيرهم ممن سبقوا هذا القرن، ولكن آثارهم ظلت مستمرة باقية إليه، ولقد قرّب رجالات الحكم هؤلاء المتصوفة، وفتحوا لهم مجالسهم، وبنوا لهم الخانقاهات والتكايا والزوايا.

ـ كثرة الطواعين والأوبئة والمجاعات والزلازل والجوائح التي تلاحقت على البلاد فلم يجد أهلوها سوى العود إلى الله لينجيهم، وكان هذا العود عن طريق التصوف الذي كان يرى ـ ولما يزل ـ أن الرسول ﷺ هو المثل الأعلى، والإنسان الكامل، وأفضل الخلق، وسر الكون، وعلة الوجود، وعماده الرئيس، وقوته المدبرة، والوساطة بينه وبين الحق وسبب الهداية[1]، ولقد دفع ذلك شعراءهم لينظموا القصائد في مدحه وتعظيمه وحبه، والتشوق لزيارته ولمرابعه، والاستغاثة به، وغير ذلك، معتمدين على ما ورثوه من قصائد في مدحه ﷺ في أثناء حياته، مثل قصائد حسان بن

(*) باحث من سورية.

(1) لسان الدين بن الخطيب 280 ـ 281.

ثابت وكعب بن زهير ثم البوصيري وغيرهم. كما تأثر الشعراء أيضاً بما رأوه من تعظيم النصارى للسيد المسيح وميلاده، وبانتشار عادة استشفاع الناس بالرسول ﷺ في الدولة الفاطمية، وعناية المماليك بموسم الحج ومحمله وقوافله واحتفالهم بذلك احتفالاً كبيراً، وما فعله وزير الملك الظاهر بيبرس تاج الدين بن بهاء الدين بن حنا من جمع الآثار النبوية وإيداعها في مكان واحد يليق بها بالقاهرة. كل ذلك أجج الشوق في قلوب الناس عامة ولاسيّما المتصوّفة منهم، فاندفع كثير منهم إلى المدينة المنورة مهاجراً ليكون جاراً للرسول، يروي بذلك ظمأ قلبه المحب المشتاق[1]. ونضيف إلى ما تقدم فكرة أن الرسول ﷺ حي في قبره غير ميت، التي شاعت لدى كثير من المسلمين، وبخاصة المتصوفة، وهي آتية من حديث نبوي رواه أبو هريرة، ووصف النووي سنده بأنه صحيح في رياض الصالحين[2]، وهو: ((ما من أحد يسلّم علي إلا رد الله عليَّ روحي، حتى أرد عليه السلام)) وقد شرحه صاحب ((فيض القدير)) المناوي بقوله: يعني ردَّ علي نطقي، لأنه حي على الدوام، وروحه لا تفارقه أبداً، لما صح أن الأنبياء أحياء في قبورهم، وهذا ظاهر في استمرار حياته لاستحالة أن يخلو الوجود كله من أحد يسلّم عليه[3]. ومن حديث شريف آخر ((إن الله حرّم على الأرض أجساد الأنبياء))، وصف النووي أسانيده بالصحيحة[4].

مما تقدم نستطيع أن ندرك الأسباب المباشرة وغير المباشرة لازدهار فن المديح النبوي، وإكثار الشعراء من قصائده وتباريهم في ذلك. ولعل أسبقهم في ذلك الحسن بن أبي الحسن ملك النحاة المتوفى عام (568هـ)[5] الذي من الممكن أن يكون أحد ملهمي البوصيري في (بردته) التي فاقت غيرها بجودتها وسيرورتها وإيحائها كثيراً من الشعراء[6]. ثم تطور المديح النبوي عند ابن جابر فخصّص له ديواناً كاملاً هو ((الغين أو نظم العقدين في مدح سيد الكونين[7])) أقوم على تحقيقه.

كانت الحياة الأدبية في المشرق والمغرب والأندلس مؤارة بالحركة والنشاط في القرن الثامن الهجري، ففي الأندلس والمغرب لقي الأدباء تشجيعاً كبيراً من رجالات الدولة، الذين كان كثير منهم يقول الشعر، ويتذوقه، ويفتح لهم مجالسه، ويناظرهم، ويناقشهم، ويتخذ منهم رؤساء لدواوين الإنشاء، ويستوزرهم. ونظرة خاطفة في كتب ذلك العصر مثل الإحاطة والنفاضة والكتيبة الكامنة لابن الخطيب، ونثير الجمان لابن الأحمر، والعبر لابن خلدون وغيرها، تعطينا صورة واضحة عما كان يزخر به هذا القرن من الشعراء[8] الذين كانت تتجاذبهم دول الأندلس والمغرب المتعددة

(1) الحركة الشعرية زمن المماليك 100 ــ 103.
(2) رياض الصالحين ص530.
(3) فيض القدير 467/5.
(4) الأذكار 97.
(5) الشعر العراقي في القرن السادس 216.
(6) الحركة الشعرية زمن المماليك 103.
(7) عصر الدول والإمارات الأندلس 376.
(8) مقدمة ديوان الصَّيِّب والجهام 123.

المتناحرة الملأى بالاضطرابات والفتن والصراعات. أما في المشرق العربي آنذاك فنجد المماليك قد جمعوا الشام ومصر والحجاز وغيرها في دولة واحدة، حققت ــ رغم وجود عدد من السلبيات ــ كثيراً من الازدهار والقوة والأمن، مما ترك آثاراً طيبة على الحياة الفكرية والأدبية، فكثر الشعراء، وخلفوا أشعاراً كثيرة، عبرت عن روح ذلك العصر من خلال المقاييس الفنية التي كانت سائدة فيه.

كانت الصلات الفكرية والأدبية بين المغرب والمشرق العربيين وثيقة سريعة مستمرة، تمدّها قوافل الحجاج والمعتمرين ومحبي جوار الرسول ﷺ والتجار بمدد مستمر لا ينقطع، يحمل معه ــ فيما يحمل ــ الفكر والعلم والتصوف والأدب والكتب، بالإضافة إلى الكثير من المغاربة الذين يمموا وجوههم قبل المشرق، حجازه ومصره وشامه، طالبين فيه الأمن الذي افتقدوه في بلادهم آنذاك، ولقد حفظت لنا الكتب أسماء كثيرين، منهم ابن عربي وابن خلدون وابن جابر وأبو جعفر وغيرهم.

تركت هذه الهجرة آثارها المتعددة على الحياة الدينية والفكرية والأدبية بعامة، وعلى الشعر بخاصة، وعلى المديح النبوي موضوع بحثنا بصورة أخص، ولقد اخترنا لتبيان هذه الآثار شاعرين كبيرين من شعراء الأندلس هما لسان الدين بن الخطيب (713 ــ 776هـ)[1] وابن جابر (698 ــ 780هـ)[2].

عاش لسان الدين حياته كلها متنقلاً بين الأندلس والمغرب، اللذين كانا يؤلفان بيئة فكرية وأدبية واحدة، بينما عاش ابن جابر شطراً من حياته في الأندلس، وشطراً ثانياً في المشرق العربي، واستقر في حلب، فأفاد منه أبناؤها كثيراً بعدما زار مصر والحجاز والشام، وكان يرافقه في تجواله زميله أبو جعفر أحمد بن يوسف (م779)[3]، وقد حجّا مراراً من حلب معاً، قبل أن يفترقا، بعد زواج ابن جابر في أواخر عمره واختياره مدينة البيرة شمالي بلاد الشام مستقراً له حتى وفاته[4].

ولقد دفعني إلى اختيار لسان الدين وابن جابر أنهما قد اشتركا في انتمائهما إلى قطر واحد، هو الأندلس، وقد عُنيا بموضوع واحد هو المديح النبوي الذي خصّاه بقصائد طويلة كثيرة، الأمر الذي جعل بين مديحهما النبوي بعض الصفات والميزات المشتركة، كما أن وجود اختلافات بين حيواتهما، أدى إلى تنوع صفات هذا المديح لدى كل منهما. ونستطيع أن نجمل الاختلافات بين الرجلين كما أجملنا أوجه التشابه بما يلي: لم يكن لسان الدين متفرغاً للشعر، إذ كان يشارك الشعر عنده النثر بنوعيه الأدبي والعلمي، كما برع في الفلسفة والطب، وأما في التاريخ فقد كان مؤرخ عصره بلا منازع، ومؤلفاته الكثيرة شاهدة على ذلك[5]، وفضلاً عن ذلك كان له جانب سياسي هام، ترك آثاره الإيجابية عليه حيناً فصار ذا الوزارتين، ثم ترك آثاره السلبية حيناً آخر فجعله ذا الميتتين. أما ابن

---

(1) الأعلام 235/6.
(2) المرجع نفسه 328/5.
(3) المرجع نفسه 274/1.
(4) الدرر الكامنة 439/3.
(5) تاريخ الأدب العربي، عمر فروخ 515/6 ــ 516.

جابـر فقد كان شاعراً متفرغاً للشعر والنظم العلمي عامة، لأننا نجد له بعض المؤلفات العلمية، فقد شـرح بديعيته وألفية ابن مالك وألفية ابن معط[1]. كما كان ـ بالإضافة إلى ذلك ـ أمير نفسه هادئ البـال مسـتقر الـنفس راضـياً عن حياته على الرغم من شعوره بالغربة، لم تشغله سوى همومه الخاصـة، التـي كانـت قلـيلة قـبل زواجه وبعده، بسبب تكوينه الشخصي وابتعاده عن السياسة والمناصـب الرسمية والحياة العامة، الأمر الذي كان يفتقده لسان الدين. كما أنهما ـ وإن اشتركا في صفة العلم إلى جانب الشعر ـ فقد كان الجانب العلمي عند ابن جابر مقتصراً على علوم اللغة والنحو والعـروض والـبلاغة والسـيرة، بينما تجاوز ذلك عند لسان الدين إلى التاريخ والجغرافية والطب والسياسـة والـترجمة الذاتـية وغير ذلك، وألف في ذلك كتباً كثيرة[2]. هذه التشابهات والاختلافات الآنفـة الذكـر بين الرجلين أدت إلى وجود تشابه واختلاف بين مديحهما النبوي، يمكن أن نتبينهما بوضوح بعد أن نستعرض صنيع كل منهما في مديحه.

المديح النبوي لدى لسان الدين

كـان لسـان الديـن متديناً ورعاً فقيهاً متمكناً من علوم الشريعة والحديث حافظاً للقرآن متقناً لعلومـه، واعظـاً متصـوفاً عالمـاً بسير رجالاته سالكاً طريقه، وكتابه ((روضة التعريف بالحب الشـريف)) وأشعاره الصوفية يدلان على ذلك[3]. وبناء على ذلك من البديهي أن يُعنى ـ كما عُني أهـل عصره ـ بالمديح النبوي، وعنايته به كانت على الطريقة الأندلسية المغربية، إذ كانوا يغتنمون لإنشـاده احتفالات المولد النبوي الشريف في الثاني عشر من ربيع الأول كل عام، والذي غدا عيداً ثالـثاً، أضـيف إلـى عيد الفطر وعيد الأضحى، ثم فاقهما لدى الأندلسيين الذين كانوا يجتمعون فيه بالمسـجد والأماكـن العامـة والخاصة وقصور الملوك، لتلاوة القرآن الكريم وقراءة السيرة النبوية الشـريفة وإنشـاد قصـائد المديح النبوي، ثم يختمون كل قصيدة نبوية بمديح للملك الذي قيلت تحت رعايته[4]، وليست الاحتفالات الكبيرة التي لم نزل نراها حتى يومنا هذا في المغرب إلا امتداداً لتلك الاحـتفالات زمـن لسـان الديـن وصـورة لها، لذلك سميت تلك القصائد النبوية التي أنشدت فيها بالمولديات، نسبة إلى المولد النبوي الشريف.

غـدا المديح النبوي في القرن الثامن الهجري غرضاً لا يكاد يخلو منه شعر شاعر، لأنه صار جزءاً من روح العصر التي غلب عليها الطابع الصوفي، وهو لون من التعبير عن العواطف الدينية، وباب من الأدب الرفيع، لأنها لا تصدر إلا عن قلوب مفعمة بالصدق والإخلاص[5].

---

[1] المرجع نفسه 531/6.

[2] المرجع نفسه 506/6 ـ 507.

[3] مقدمة ديوان الصيّب والجهام 165 ـ 167.

[4] المصدر نفسه 124 ـ 125.

[5] المدائح النبوية 15.

أضفى المتصوفة على النبوة معنى فلسفياً جعلها حقيقة قديمة، ولقد ردد لسان الدين هذه المعاني في كتابه (روضة التعريف) وفي بعض رسائله أيضاً[1]. لذلك قلنا من الطبيعي أن يكون المديح النبوي أحد أهم أغراض شعر لسان الدين، يعبر عن نزعته الصوفية الذاتية، مثلما يعبر عن روح العصر، ولاسيما من خلال حنين الأندلسيين إلى مرابع النبوة[2]، ولقد دفع لسان الدين وجد صوفي، هاجه ذكر الرسول وسيرته ومرابعه في المدينة ومكة في أعياد مولده إلى أن ينظم قصائده التي سماها ((المولديات)).

بلغ عدد مدائح لسان الدين النبوية، أو مولدياته، اثنتي عشرة قصيدة، ورد تسع منها في ديوانه ((الصيّب والجهام والماضي والكهام)). خلافاً لما ذكره محققه محمد الشريف قاهر في تقديمه له، كما ورد أيضاً قصيدة واحدة في ((نفاضة الجراب)) للسان الدين نفسه، وواحدة في ((أزهار الرياض)) وواحدة في ((نفح الطيب)) وكلا الكتابين للمقري، كما تكرر وورد اثنتين من المدائح الاثنتي عشرة الآنفة الذكر في ((نفح الطيب)) وواحدة في ((نفاضة الجراب))[3] ورفع أكثرها إلى ملوك ثلاثة بمناسبة المولد النبوي الشريف، وهم: السلطان أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل النصري سابع ملوك بني الأحمر في غرناطة، وكان لسان الدين كاتبه، ثم خليفته السلطان الغني بالله محمد بن أبي الحجاج يوسف الذي استوزره لسان الدين، ثم السلطان أبو سالم إبراهيم المريني ملك فاس في المغرب.

والمولديات — على الرغم من تعددها — تجري جميعها على نسق واحد، يبدأ لسان الدين كلاً منها عادة بالتوجع والحنين إلى حمى الحجاز عبر البرق والريح والنسيم والركب، ثم ينتقل إلى التغني بفضائل النبي ﷺ ومعجزاته واصطفائه ومكانته والصلاة عليه مع اعتذاره عن تقصيره في زيارته، وتمنيه ذلك لو أتيح له، ثم ينتهي بمديح السلطان الذي قيلت المدحة في عهده، أو قيلت بطلب منه مديحاً دينياً يلاحظ اقتداءه بسنن النبي ﷺ وهديه[4].

ولقد وقع اختياري على داليته التي أرسلها في مناسبة المولد إلى السلطان أبي سالم إبراهيم المريني ملك فاس، بعدما توثقت علاقته به يوم كان أبو سالم لاجئاً بغرناطة، بعدما استولى أخوه أبو عنان على السلطة بالمغرب، ولم ينس ما وجده من ملكها الغني بالله ومن لسان الدين وزيره من حفاوة وتكريم[5]. أقول: وقع اختياري عليها، لأنه (أي لسان الدين) وصفها بأنها (مَذْهَبَة)، الأمر الذي يدل على إعجابه بها وقيمتها لديه، وقد بلغ عدد أبياتها ثمانية وستين بيتاً، قسمها إلى أقسام ثلاثة:

---

[1] لسان الدين 271.

[2] المرجع نفسه 273.

[3] المرجع نفسه 273 — 275.

[4] المرجع نفسه 278.

[5] مقدمة ديوان الصيّب 152.

بدأ **القسم الأول** بداية تقليدية تراثية، خاطب في بدايته رفيقين له، مثلما فعل من قبل امرؤ القيس في معلقته وأمثاله من الشعراء، وخيرّهما بين أن يتركاه يحث الخطى مرتحلاً إلى الحجاز، ليروي ظمأه منه، أو أن يطفئ نار الشوق والوجد في فؤاده، ثم تحدث عن دمعه الهتّان، كلما هبت ريح الصبا حاملة من المشرق شذا الرسول (ص)، وعن أشواقه إلى البرق الحجازي وسهده ونفاد صبره إلا من بقية تخفف عنه ما يعانيه من وجد، وعن حنينه إلى نجد وحاجر، وتكنيته بدعد وسعدى، وعن دمعه الفضاح لما يريد أن يكتمه من وجد، قال[1]:

دعا عزماتي والمطية والوخدا ... وإلا فكفّا الشوق عنّيَ والوجدا

ولا تصليا دمعي بتجريح مقلتي ... فدمعيَ مقبول على القلب ما أدّا

ألم ترياني كلما هبت الصبا ... أبلّ بها من نار لوعتيَ الخدا

وأصبو إلى الأفق الحجازي كلما ... أجالت أكفّ البرق في آسها الزندا

وما كان قبل اليوم جفنيَ ساهراً ... نعم، هجر سُعدى علّم المقلة السهدا

ولمّا تفانى الصبر إلا صبابة ... تسهّل من وقع الحوادث ما اشتدا

حننت إلى العهد القديم الذي قضى ... حميدا فما أغنى الحنين ولا أجدى

لـيَ الله كم أهذي بنجدٍ وحاجرٍ ... وأكنى بدعدٍ في غرامي أو سُعدى

وما هي إلا زفرةٌ هاجها الهوى ... وأبدى بها تذكار يثرب ما أبدا

وكم قد كتمت الشوق لولا مدامعٌ ... يرويّ حديثها المحاجر والخدا

وتخرج من بحر الجفون جواهراً ... تحاجي بها من أذكر الجوهر الفردا

ثم تساءل مستنكراً: أهناك تعليل لنفسه بعد رحيل ركب الحجيج إلى الحجاز، وأنى له أن يصبر إلى العام القادم[2].

أبَعْدَ سُرى الركب الحجازي موهناً ... أمد لنفسي في تعللها مدّا

وأرجع عمري من زماني لقابل ... كأنيَ قد أحصيت أيامه عدّا

[1] المصدر نفسه 479 ـ 480.
[2] المصدر نفسه 480.

ثم رفع صوته منادياً راجياً حداة الركب بما بينه وبينهم من مودة أن يخبروا الرسول ﷺ بحاله وغربته وشوقه ورغبته بزيارته[1]:

ألا يا حداة الركب يبغون يثربا	ويلقون في الله السآمة والجهدا
بما بيننا من خلة طاب ذكرها	إذا فرغت عوج المطي بكم نجدا
وأبصرتمُ نور النبوة ساطعاً	قد اكتنف الترب المقدس واللحدا
وناجيتما من مطلع الوحي روضةً	أعد لها الله السعادة والخلدا
ولا قلبَ إلا خافق في شغافه	ولا طرفَ إلا من مهابتها ارتدا
معاهد مدّ الغيم فضل رواقه	بها، وكساها من نسيجته بردا
وهبّ العليل اللدن مستشفياً بها	فكان الدواءُ البان والشيح والرندا
فقولوا رسولَ الله يا خير خلقه	وأكرم مختارِ أبان به الرشدا
غريبٌ بأقصى الغرب طال اشتياقه	فلولا تعلات المنى لقضى وجدا
يؤمّل نيل القرب والذنب مبعدٌ	وقد سُد من طُرُق التخلّص ما سُدا

واللافت للنظر في الأبيات السابقة تلك العاطفة المشبوبة الصادقة المشبعة بالروح الصوفية الهائمة بحب الرسول ﷺ، وذلك التبجيل الكبير الذي رأيناه في المعاني، كما رأيناه في أسلوب الأبيات الرصين المحكم الذي اختاره لسان الدين، ليناسب منزلة الحبيب القريب إلى القلب مع سموه ورفعته، فهو القريب البعيد، البعيد القريب.

وبعد ذلك انتقل لسان الدين إلى القسم الثاني من قصيدته هذه، ليتغنى بفضائل الرسول ﷺ ويمدحه بأنه ملاذ الخلق وأكرمهم وأعظمهم في حياته وبعدها، ولولاه لما استبان الضلال من الهدى، ولما زالت مثالب الجاهلية ولعلوّه علا دينه الأديان، وفتحت جنوده البلاد، قال[2]:

ولكنه يرجو الذي أنت أهله	وأنت الذي أعطى الجزيل وما أكدى
وأنت ملاذ الخلق حياً وميتاً	وأكرمهم ذاتاً وأعظمهم مجدا
فلولاك ما بان الضلالَ من الهدى	ولا امتاز في الأرض المكب من الأهدى

[1] المصدر نفسه 480 ـ 481.
[2] المصدر نفسه 481 ـ 482.

ولمّا محت آي الشرائع فطرةً	وأصبحت الأهواء لا تعرف القصدا
وتعبد من دون الإله حجارةً	طغامُ رجالٍ يجعلون له نِدّا
وقد شُنَّت الغارات من كل تلعةٍ	فأصبح حرُّ القوم عن كثبٍ عبدا
أراد بك الله انضمام شتاتهم	وسلَّ وشيكاً من صدورهم الحقدا
وفاض على الأديان دينك واحتوت	جنودك أقصى الشام والصين والهندا

كما مدح لسان الدين الرسول ﷺ بالصبر وبالمعجزات الباهرة، ثم دعا الله تعالى أن يصلي عليه قائلاً[1]:

وكم قد تجهَّمت الخطوب كوالحاً	وصابرتَ ليلَ الربع وهو قد اربَدّا
وكم قد جلوتَ المعجزات عليهمُ	شموساً أقاموا دونها اللبس والجَحدا
وما يثمر البرهان إلا لجاجةً	إذا لقيتْ أنوارهُ أعيناً رُمْداً
فصلى عليك الله يا خير راحم	وأشفق من يثني على رأفةٍ كبْدا

ثم تمنى أن يكون إلى جواره، وأكّده بقوله[2]:

ويا ليت أني في جوارك ثاوياً	أوسّد منه المسك والعنبر الوردا
وإن فسح الرحمن في العمر برهةً	فلا بدَّ من حثّ المطية لا بدّا

وعاد مرة أخرى إلى رفيقيه اللذين رأيناهما في مطلع قصيدته، ليخبرهما أن القول عاجز عن حصر مناقبه ﷺ وتعدادها، وعن وفائه حقه، ثم ذكر بعض معجزاته مثل الإسراء والمعراج، وتكليم الله، وانشقاق القمر، ونبع الماء من بين أصابعه وغير ذلك في قوله[3]:

وفي ليلة الميلاد أكبر آيةٍ	تخرُّ الجبال الراسيات له هدّا
أشادت بها الكهان قبل طلوعها	ومن هولها إيوان كسرى قد انهدا
فيا ليلة قد عظّم الله قدرها	وأنجز للنور المبين بها وعدا

[1] المصدر نفسه 482.
[2] المصدر نفسه 482 ـ 483.
[3] المصدر نفسه 483.

وصـيّر أوثـان الضـلالة خُضَّـعاً	إلـيها فلـم يـترك سُـواعاً ولا وُدّا
وعـاجل بالإخمـاد نـيران فـارس	فلـم يُـرَ للنـيران مـن بعدهـا وقـدا
أعـدّك مـيلاداً لخـاتم رسْـله	وأطلـع فـي آفـاقك الشـرف السـعدا
فصـولي علـى مـر الزمان وفاخري	بهـذا النبـي الحـال والقَـبْل والـبَعْدا
حقـيقٌ علينـا أن نحُـلّ لـك الحُـبى	ونقـريك مـنا الـبرّ والشـكر والحمـدا
ونجعـل فـيها مـنك عـيداً ومشهداً	نُشـيع مـن الذكـر الحكـيم بـهِ شهدا
ونخلـع مـن أمـداح أحمـد حُلّـةً	علـيك ومـن مـنظوم آياتـه عقـدا

ولعـل مـن الجديـر أن نذكـر أن مديحـه السابق للرسول ﷺ قد خلا مما ذكره في قصائده الأخـرى[1]، وهو الغاية الفلسفية في النبوة، وأن النبي ﷺ علة الكون وسره، وأن لحقيقته مظهرين، أحدهمـا فـي عالم الأسرار، حيث تتجلى في ذاته أنوار الحضرة الإلهية، وثانيهما في عالم الحس، حيـث هو سبب هداية الناس وشفاء أسقامهم، ولولا أن الله قد اختاره لهذه المهمة، لما كان ذا مظهر بشـري قـط، لأنه يعلو عليه في الحقيقة. ولا ريب أن هذا الأخير يشير إلى اعتقاد الصوفية بمهمة الحقيقة المحمدية في الكون، من حيث كونها عماده الرئيس وقوته المدبرة والوساطة بينه وبين الحق، وإذا كان لسان الدين لم يغل في اعتقاده غلو الصوفية، فلا شك أنه كان مولعاً كثيراً بترديد قوله: إن النبي هو العلة الحقيقية للوجود[2]. ومن الطبيعي أن يستمد لسان الدين معاني مديحه للرسول ﷺ من كتب السيرة، وأن يتخذ هذا المديح شكل خطاب الحي الذي يمثل الشاعر أمامه مادحاً، لأنه كان يعتقد أن الرسول ﷺ حي في قبره كما أسلفنا من قبل.

وبعـد ذلك انتقل لسان الدين إلى القسم الثالث والأخير من قصيدته هذه، وهو مدح السلطان أبي سالم يوسف المريني، انتقالاً حسناً سلساً موفقاً كانتقاله السابق من القسم الأول إلى الثاني، فقال[3]:

وفيـنا سـليل النصـر يحفـظ مـنك ما	أضـيع ويلقـى فـيك بالـبدرِ الوفـدا
إمـامٌ أفـاض الله فـي الأرض عدلـه	فأوشـك فـيه الضـد أن يـألف الضـدا
أقـام علـى حـب النبـي وآلـه	وأشـرب تقـوى ربـه الحـل والعقـدا

---

[1] انظر مثلاً القصيدة رقم 237 من الصيب.
[2] لسان الدين 280 ـ 281.
[3] ديوان الصيب 484.

نمـا سـيد الأنصـار سـعدٌ وسُـدِّدت يـدٌ لـه فـي أغراضه النصر والسعدا

وأورث حـقَّ النصـر لا عـن كَلالـة وللسـبط فـي المشـروع أن يرث الجدا

أيوسـفُ يـا حامـي الجزيـرة حيث لا نصـيرٌ، ومصـلي بأسَـها الضمَّر الجُرْدا

أفـاض علـيها الله ملكـك ديمـةً وروّى ثـراها مـنك منسـكباً عهـدا

فملكـك فـيها مـا أجـل جلالـه وسـيفك مـا أسـطى وكفـك مـا أندى

صـدعت بأمـر الله فـي جنـباتها فألبسـك الـتقوى وقلـدك العضْـدا

إنه إذ مدح الرسول ﷺ، مدحه في زمن السلطان أبي سالم، الحافظ من رسول الله ﷺ ما ضيعه الآخـرون، الإمـام العـادل المحـب للنبي ﷺ وآله الكرام، التقي الحامي للأندلس في وقت عز فيه النصير، ثم ختم لسان الدين قصيدته هذه بأن دعا للأندلس أن يديم الله عليها ملك أبي سالم، ثم تعجب مـن جلال ملكه وسطوة سيفه وجود يده، ولا غرو في ذلك فإنه أعلى كلمة الله فيها، فجزاه الله على ذلك ديناً وملكاً.

إن هذه المدحة النبوية، أو المولدية، نموذج لغيرها من مدائحه النبوية، رغم وجود فروق طفيفة بينها، ويمكن القول: إن الجانب الذاتي في مدائحه يطغى طغياناً شبه تام على الجوانب الأخرى ولكنه لا يغفلهـا[1]. ومـع ذلك فهناك بعض من مدائحه النبوية لم يرفعها إلى أحد من السلاطين، أو حذف منها الأبيات التي تذكرهم، مثل القصيدة التي مطلعها:

ملكـت رسـولَ الله رِقّـي فمن يبرح وأوليتنـي الحـظ الرغيب ومن يشرح[2]

ومثل قصيدته التي مطلعها:

هاجـتك إذ جنـت اللـوى فـزرودا ذكـراك أوطانـاً بهـا وعهـودا[3]

ومـن البدهـي ألا نـرى فيها سوى التعبير عن حبه وشوقه للرسول ﷺ، وعلى مديحه وذكر معجزاته وغيرها.

وأمـا المديـح النبوي عند ابن جابر الأندلسي الهواري فهو كثير جداً، وكأنه قد تفرغ له تفرغاً كـاملاً، إذ نجـد لـه منه ديواناً كاملاً سماه ((الغين في مدح سيد الكونين)) كما مر بنا من قبل، بالإضافة إلى قصائد ومقطعات كثيرة متناثرة في كثير من الكتب، مثل نفح الطيب وغيره.

[1] لسان الدين 283.
[2] ديوان الصيب 379.
[3] المصدر نفسه 484.

اتسم المديح النبوي عند ابن جابر ــ مثل لسان الدين وغيره ــ بالحب العظيم للرسول ﷺ، ولا غرو في ذلك فلا يؤمن المسلم إيماناً كاملاً حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، كما اتسم هذا الحب أيضاً بالصدق والعاطفة السامية القوية، إذ إن الشاعر لم يكن يبغي من مديحه كسباً دنيوياً مادياً، وإنما الذي يبغيه هو التعبير عن مدى حبه للرسول ﷺ لينال رضاه وشفاعته. أمام ذلك لم يجد ابن جابر ــ كلسان الدين وغيره ــ وسيلة أفضل من ألفاظ الحب والتغزل لتعبر عن ذلك، الأمر الذي أوصلهم إلى التغزل النبوي، وهو يشبه التغزل العذري العفيف من وجوه، ويشبه إلى حد كبير شعر الحب الإلهي الذي نجده عند رابعة العدوية وغيرها من الذين أفادوا من الحب العذري وشعره ومعانيه العفيفة وأساليبه المميزة في مناجاتهم للذات الإلهية، وذلك بعد أن طهروه ونقوه من الرواسب والشوائب المادية العالقة به[1]، كما أفادوا من ذلك في تعبيرهم عن حبهم للرسول ﷺ، ووجدوا فيه خير معبر عن شوقهم وحبهم، الأمر الذي جعله يتسم بعاطفة جياشة محبة مشتاقة إلى الرسول ﷺ ولمدينته المنورة، لذلك قطع ابن جابر وغيره الفيافي والقفار يحثون مطاياهم ويستعجلونها كلما أتعبها الترحال، ويصبرون أنفسهم، ويمنونها برؤية العقيق والرند والغوير ونجد وغيرها من المواضع التي أحبوها لحبهم للرسول ﷺ، هذا الحبيب الذي يذكرونه دائماً ويصبون إليه، ويذرفون الدموع غزيرة تترى شوقاً وهياماً، قال ابن جابر[2]:

إليك رسولَ الله جبنا الفلا وخدا	ولولاك لم نهو العقيق ولا الرندا
ولولا اشتياقي أن أراك بمقلتي	لما كنت أشتاق الغوير ولا نجدا
ولولا رجاء القلب من ذلك الحمى	لما اخترت عن أهلي وعن وطني بعدا
ومن أجلكم أصبو إذا هبت الصبا	تجر صباحاً فوق أرضكم بردا
وما افتر ثغر البرق من أرض بارق	لعينيَ إلا فاض دمعي له وجدا
ولا أستلذ العيش في غير أرضكم	ولا أشتهي من غير مائكم وردا

كما تميز هذا التغزل النبوي لدى ابن جابر بهذا العطاء الروحي المتدفق من أعماق الشاعر، وبمشاعر الحزن النبيل في أثناء البعد، وأحاسيس التلهف المضني في أثناء الطريق، وبمظاهر الفرح العظيم عند اللقاء، فها نحن نراه يعطي مَن بشره بالوصول إلى مدينة الرسول ﷺ مهجته كلها، بعد أن غنّى أحزانه وأشواقه وبكاها، وهام يسأل النسائم عن حبيبه الذي رمز له بسعاد، وظل كذلك حتى وصل، وكان عيده بهذا الوصول، كما تكون الأعياد عند رؤية الهلال، قال[3]:

---

[1] تاريخ الشعر العربي للكفراوي 99/4.

[2] المجموعة النبهانية 41/2 ــ 42.

[3] نفح الطيب 164/10.

عرج على بان العُذَيب ونادي	وانشد فديتك أين حل فؤادي
وإذا مررت على المنازل بالحمى	فاشرح هنالك لوعتي وسهادي
إيهٍ فديتك يا نسيمة خبِّري	كيف الأحبةُ والحمى والوادي
يا سعدُ قد بان العذيب وبانه	فانزل فديتك قد بدا إسعادي
خذ في البشارة مهجتي يوماً إذا	بان العذيب ونور حسن سعاد
قد صح عيدي يوم أبصر حسنها	وكذا الهلال علامة الأعياد

وإذ غُني ابن جابر في تغزله النبوي الآنف الذكر وغيره بذكر مجالي الجمال المعنوي والاحتشام والتأدب والتضاؤل والتذلل وذكر الأماكن الحجازية، كما أشار إليه ابن حجة الحموي[1]، نجده يشذ عن ذلك في لامية له، فيتحدث عن كثير من صفات حبيبته المادية، إذ وصف رضابها العذب الذي يفوق الخمرة طيباً، ووجهها وفمها وأسنانها ومقلتها التي كسرت صبره بدلالها وغنجها، وقطعت قلبه بسيفها، وغير ذلك، قال[2]:

بانت سعاد فعقد الصبر محلول	والدمع في صفحات الخد مبذولُ
ليس الزيارة للأحباب نافعة	إن لم يكن عند من أحببت تنويل
إذا تذكرت عذباً من رضابتها	فإنما شربيَ الصهباءَ تعليل
لمياء لا يعرف المسواك مبسمَها	لأنه بذكي الطيب مصقول
تفترُّ عن مثل نظم الدّر ذي شنب	كأنه بمذاب الشهد معلول
ويكسر الغنج منها مقلة كسرتْ	صبري ففاعل ذاك اللحظ مفعول
تفري القلوب بسيف من لواحظها	في حدِّه من كلال اللحظ تفليل
فاعجب لما حاز ذاك السيف من عجب	لا يُحْكم القطع إلا وهو مغلول

(1) خزانة الأدب 11.

(2) المجموعة النبهانية 3/89 ـ 91.

فوق البرود وفيما تحتها عجب ... نوعان للحسن معلوم ومجهول

بدر يلوح وغصن في كثيب نقا ... عليه ثوب من الديباج مسبول

ولقد سوغ لابن جابر ذلك الشذوذ عن قاعدة ظهر التغزل النبوي وسموه أنه كان يعارض في لاميته هذه لامية كعب بن زهير، أو بردته التي أنشدها أمام الرسول ﷺ، فاستحسنها، ولكن لم ينتبه أن الرسول ﷺ لم يعترض على (كعب)، لأنه حديث عهد بالإسلام قد وضع رجله في أول طريقه، بينما لم يكن هو كذلك.

أما معاني المديح النبوي عند ابن جابر فقد شابهت مثيلاتها لدى لسان الدين وغيره من أصحاب المدائح النبوية، مثل الهداية وفضله على الرسل[1]:

هادي البرية من بعد الضلال ومن ... له على الرسل تخصيص وتفضيلُ

ومثل الصدق وتبشير الرسل وكتبهم به، قال ابن جابر[2]:

نبيٌّ صدقٍ جميعُ الرسل قد شهدت ... به فمبعثه في الكتب منقول

ولم تزل مُنزلاتُ الكتب مخبرةً ... عن صدقه يتبع التوراةَ إنجيل

وبالإضافة إلى ذلك تحدث ابن جابر عن غزوة بدر الكبرى، ووصفها وصفاً دقيقاً، استمده من القرآن الكريم وكتب السيرة، تكلم فيه عن بطولة الرسول ﷺ وصحابته، وعن تأييد جبريل والملائكة لهم، وعن رميه ﷺ بالحصى في أوجه المشركين، ثم عن المعركة، وعدّد أسماء كل من الطرفين، وانتصار المسلمين وهزيمة المشركين تاركين قتلاهم الذين رماهم المسلمون في القليب، وتقريع الرسول ﷺ لهم، فقال[3]:

بدا يوم بدر وهْو كالبدر حولَهُ ... كواكبُ في أفق المواكب تنجلي

وجبريل في جند الملائك دونه ... فلم تغن أعداد العدو المخذل

رمى بالحصى في أوجه القوم رمية ... فشرّدهم مثل النعام المجفل

أغذّوا سراعاً يهربون كأنما ... تحوّل منهم بطشُ أيدٍ لأرْجُل

وجاد لهم بالمشرفيِّ فسلّموا ... فجاد له بالنفس كل مُجَدل

---

[1] المصدر نفسه 94/3.
[2] المصدر السابق 95/3.
[3] المصدر نفسه 354/3.

عبيدةَ سلْ عنهمْ وحمزةَ واستمع حديثهم في ذلك اليوم من عل

فهم عتبوا بالسيف عُتبة إذ عدا فذاق الوليد الموت ليس له ولي

وشيبة لما شاب خوفاً تبادرتْ إليه العوالي بالخضاب المعجَّل

وجال أبو جهل فحقَّقَ جهله غداة تردّى بالردى عن تذلل

فأضحى قليباً في القليب وقومه ففتّح من أسماعهم كل مقفل

وجاء لهم خير الأنام موبخاً يؤمونه منها إلى شرِّ منهل

وأخبر ما أنتمْ بأسمعَ منهمُ ولكنهم لا يهتدون لمِقْوَل

كما عدد ابن جابر أيضاً معجزات الرسول ﷺ الكثيرة، مثل كلام البعير معه، وتسبيح الحصى في يده، وحنين الجذع إليه، وانشقاق البدر، وتظليل الغمام، واخضرار الدوح بعد جفافه، وتكليم الميت وقيامه، وشهادة الضب على نبوته، وطاعة الغزالة له تعداداً جعله يبتعد عن الشعر ليقترب من النظم العلمي، فقال[1]:

ذو المعجزات المعجزات لكل من في صدره دغل ثوى وتجلجا

نطق البعير له وسبَّحتِ الحصى والجذع حنَّ له بصوت قد شجا

والشمس بعد غروبها رُدت له والبدر بين يديه شُقَّ وأفرجا

وإذا مشى كان الغمام يظلّه كرماً إذا لهبُ الهجير توهجا

والدوح أورق بعد يبس عندما وافى ومدّ عليه ظلاً سجسجا

والميْت كلَّمه وقام بأمره يمشي وفي أكفانه قد أدرجا

والضبُّ قال شهدتَ أنك مرسل للعالمين فمن أجاب فقد نجا

هذي الغزالة إذ أطاعت أمره وجدت سبيلاً للنجاة ومخرجا

وتحدث ابن جابر أيضاً عن معجزة الرسول ﷺ الخالدة، وهي القرآن الكريم، الذي نرى فيه العظات والتبيين والتفصيل وعلم الأولين والآخرين والحلال والحرام، كل ذلك بأسلوب سام معجز، تحدى الله الإنسان والجن على أن يأتوا بسورة منه فعجزوا، وخذلوا على الرغم من فصاحة العرب

[1] المصدر نفسه 575/1.

وبلاغتهم، وأنه جاء بلغتهم، فقال[1]:

وجاءكم بكتاب فيه موعظة ... للسامعين وتبيينٌ وتفصيلُ

وفيه أودع علمُ الأولين وعلـ ... ـم الآخرين وتحريم وتحليل

علا اتساقاً ونظماً ليس من بشر ... فللمعارض تعجيزٌ وتخذيل

والعرب عن سورة من مثله عجزوا ... في وَفْرِهم وهمُ اللُسْن المقاويل

وعلى الرغم من احترام المسلمين لجميع الرسل وإيمانهم بهم، فإنهم فضلوا نبيهم محمداً ﷺ، ولا غرو في ذلك، فالله سبحانه وتعالى قد فضله على خلقه جميعاً، واعترف الرسل عليهم السلام بفضله عليهم، إذ ائتموا به ليلة الإسراء في بيت المقدس وصلى بهم، كما أنهم يُحشرون يوم القيامة تحت لوائه، وقد ذكر ابن جابر ذلك فقال[2]:

إمامُ جميع الرسل ليلة إذ سرى ... فصلى بهم في محفل أيِّ محفل

ويأتي غداً والرسل تحت لوائه ... وقد خُصَّ فيهم بالمقام المفضَّل

كما فضل ابن جابر الرسول ﷺ على غيره من الرسل عليهم السلام بالشفاعة يوم القيامة، إذ يستشفع الناس من هول القيامة بالرسل فلا يستطيعون أن يجيبوهم ويشفعوا لهم، ثم يشير عيسى عليه السلام عليهم أن استشفعوا بمحمد ﷺ لأن قوله الحق، فيأتون محمداً ﷺ مستشفعين، فيقول لهم أنا كفيل بها، فيدعو ربه ويشفع للمؤمنين، وهنا يصيخ الناس لصوت الحق المهيب قائلاً: لقد أوتيت سؤلك يا محمد، فيتنفسون الصعداء، وقد صور ابن جابر ذلك بصورة قصصية زادها الحوار والحركة جمالاً، فقال[3]:

له الشفاعة حيث الرسل جاثية ... وكل شخص لهول الحشر مخبولُ

وجاءت الخلق أفواجاً ليلتمسوا ... لهم شفيعاً وما في الأمر تمهيل

وحيث جاؤوا رسولاً قال لست لها ... فليس لي عن مقام الخوف تحويل

حتى إذا ما أتوا عيسى يقول لهم ... أمرُ الشفاعة للمختار موكول

فقوله الفصل لا ردٌّ ولا فندٌ ... إذا تُردّ على الناس الأقاويل

---

[1] المصدر نفسه 95/3.

[2] المصدر السابق 352/3.

[3] المصدر نفسه 94/3.

حتى إذا سألوا المختار قال لهم أنا لذاك ولي بالأمر تكفيل

هناك يُدعى به سلْ تُعط وادعُ تُجب واشفع تُشفَّعْ فوعدُ الله مفعول

وللسبب نفسه وصفه ابن جابر بنجم الهدى إذا كانت الرسل سماء، وبالبدر إذا كانوا نجوماً، وبواسطة العقد إذا كانوا جواهر، فقال[1]:

إن تحسب الرسل سماءً قد بدت فإنه في أفقها نجم هدى

وإن يكونوا أنجماً في فلك فإنه من بينهم بدرٌ بدا

واسطة السلك إذا ما نظموا وملجأ القوم إذا الخطب عدا

لذلك بشر به الأنبياء من قبله، مثل موسى وعيسى عليهما السلام، كما بشر به أيضاً الأحبار والرهبان وسطيح وشقّ وسيف بن ذي يزن وبحيرا وقسّ وغيرهم، حتى لم يخل جيل من علامة لبعثته، لقد اتفقوا جميعاً على هذا الأمر على الرغم من اختلاف بلادهم ولغاتهم وأجناسهم وأزمنتهم ومشاربهم، قال ابن جابر[2]:

لمبعثه من كل جيل علامة على ما جلته الكتب من أمره الجلي

فجاء به إنجيل عيسى بآخر كما قد مضت توراة موسى بأول

لأحبارهم في حسن أخبارهم نبا نبا عنه حد الحاسد المتأوِّل

علا جدُّ (سيفٍ) حين بشَّر جدَّه[3] بذلك تنبيهاً على قدره العلي

وإن بحيرا أمَّ مرآة علمه فأبصره فيها بعين التخيُّل

وقد قام قسٌّ في عكاظ يقصُّ من نُبوَّته ما قاله كلُّ أفضل

وأرشدت الرهبانُ (سلمان) نحوه وقالوا لذات النخل يثربَ فارحل

ولم يكتف ابن جابر بمدح الرسول فحسب، وإنما مدح كل من شرف بالقرب منه، مثل المهاجرين الذين مدح نسبتهم إلى قريش التي نظرت القبائل العربية إليها نظرة خاصة، واحترمتها لانتمائه ﷺ إليها، ومدحهم أيضاً بالبشر والجود والعز بكرامتهم عند الله الذي ينجي من يحبهم،

---

[1] نفح الطيب 170/10.

[2] المجموعة النبهانية 352/3 ـ 353.

[3] أي جد الرسول ﷺ.

ويدخل النار من يبغضهم، فقال[1]:

همُ قريشٌ وما أدراك من ملأٍ	مِنْ نيلهم قد جرى في مصرهمْ نيل
قومٌ وجوههمُ بشْرٌ وأنملهم	بذلٌ وربعهمُ بالعز مأهول
ويا مرادك من قوم محبهمُ	ناجٍ وشانيهمْ في النار مملول
تضيءُ أحسابهم ليلاً وأوجههم	كأنما في الدجى منها قناديل

كما مدح أيضاً الأنصار الذين شرفوا بنصرتهم للنبي ﷺ ومساعدتهم للمهاجرين في دحر الشرك وإعلاء كلمة الله تعالى، ونعتهم بجمال الوجه وكرم الفعل ورجاحة العقل وحسن الصبر والشجاعة في الحرب، فقال[2]:

وساعدتْهمُ من الأنصار طائفةٌ	بها غدا الشرك قِدْماً وهْو مخذولُ
زُهْرُ الوجوه كرام الفعل عندهمُ	لكل صعب من الأشياء تذليل
يمشون مشي الأسود الضاريات إذا	ما صاحت الحرب في أبطالها جولوا

ثم إن ابن جابر خص آل البيت والعشرة المبشرين بالجنة من الصحابة رضي الله عنهم بقصيدة طويلة مدحهم بها وعدد مآثرهم واحداً واحداً[3]. كما تفردت المدينة المنورة أيضاً على جميع البلاد بأنها ضمت جثمان الرسول ﷺ بين حناياها، الأمر الذي جعلها أشرف البلاد مثلما قال ابن جابر[4]:

لقد فضلتْ كل البلاد بأسرها	كما أن من حازتْه قد فَضَل الخلقا
وما ضمَّ أعضاءَ الرسول فإنه	أجلّ مكان لا خلاف هنا يبقى
وليس لهذا من نظير بغيرها	وقد حازت التفضيل لا شك والسبقا

وهنأ ابن جابر أهل المدينة على مر العصور بسكناهم فيها وجوارهم للرسول ﷺ، ونصحهم بالبقاء فيها مهما جار الزمن عليهم، فيكفيهم حسن الجوار، قال[5]:

هناؤكمُ يا أهل طيبة قد حقا	فبالقرب من خير الورى حزتمُ السبقا

---

[1] المجموعة النبهانية 97/3.
[2] المصدر نفسه
[3] نفح الطيب 217/10 وما بعدها.
[4] المجموعة النبهانية 436/2.
[5] المصدر نفسه 434/2.

فــلا يــتحركْ مــنكمْ ســاكنٌ إلـــى ... ســـواها وإن جــار الــزمان وإن شـــقا

بــل إنـــه قد هنأ المسلمين على اختلاف أجناسهم وبلادهم لتشرفهم بالانتماء إلى دين محمد ﷺ، ذلك الانتماء الذي أعلاهم على جميع الأمم، فقال[1]:

يــا أمـــة المصـــطفى المخـــتار يهنئكم ... هـــذا الرســـول بــــه بيـــن الورى صولوا

فأنـــتمْ الـــيوم أعلـــى أمـــة ولكـــم ... أعلـــى النبييـــن هـــذا العـــز والطـــول

كما خاطب ابن جابر الرسول ﷺ، وكأنه واقف أمامه، يراه ويسمعه، وقد دفعه إلى ذلك ما دفع لسان الدين وغيره من الشعراء مما أشرنا إليه من قبل. قال[2]:

إلــيك رســـولَ الله جبـــنا الفـــلا وخْدا ... ولـــولاك لـــم نـــهـو العقـــيق ولا الـــرندا

ولـــولا اشـــتياقي أن أراك بمقلتـــي ... لمـــا كنـــت أشـــتاق الغُويـــر ولا نجـــدا

ومـــن أجلكـــم أصـــبو إذا هبـــت الصَّبا ... تجـــر صـــباحاً فـــوق أرضـــكمُ بُـــردا

وكـــان ابـــن جابـــر يبغـــي من وراء مديحه هذا ـــ بالإضافة إلى التعبير عن حبه للرسول ﷺ وتعظيمه وغير ذلك ـــ أن ينال شفاعته ﷺ ليمحو بها ذنوبه ويقوي بها ضعفه، قال[3]:

يـــا ســـيد الرســـل عـــبدٌ قـــد أتى وله ... مـــن ســـالف الذنـــب تخويـــف وتخجيل

يـــرجو شـــفاعتك العظمـــى إذا اشتعلت ... نـــار علـــى مـــن عصـــى مـــنها سرابيل

وقـــد أتيـــت بضـــعفي مـــا أتـــاك بـــه ... كعـــب علـــى أن باعـــي مـــا لـــــه طول

فـــإن قبلـــتَ ونالتنـــي مـــراحمُ قـــد ... نالـــته لـــم يـــبق لـــي مـــن بعدها سول

ولقد أنهى ابن جابر معظم مدائحه النبوية بالصلاة على النبي وعلى آله وصحابته، والتي غدت تقلـــيداً لـــدى كثير من شعراء المديح النبوي، وتفنن فيها تفنناً جميلاً، إذ عبر عن ديمومة صلاة الله على النبي بدوام سجع الحمائم على الأغصان، فقال[4]:

صـــلى علـــيك إلـــه العرش ما سجعت ... وُرقٌ لهـــن علـــى الأغصـــان تهديـــل

---

[1] المصدر نفسه 94/3.

[2] المصدر نفسه 41/2 ـــ 52.

[3] المصدر نفسه 98/3.

[4] المصدر نفسه 98/3.

أزكى صلاة تعم الآل واصلة ... صحباً همُ للورى زينٌ وتحجيل

وبعد، نستطيع أن نقسم مديح ابن جابر النبوي إلى قسمين: قسم أقرب إلى الطبع، وهو الذي تحدثنا عنه من قبل. وقسم هو أقرب إلى التصنع، يمثل روح الأدب في القرن الثامن الهجري خير تمثيل. وهذا القسم الثاني أيضاً على نوعين: نوع تمثله قصيدته التي سماها ((المقصورة الفريدة)) وبدأها بقوله:[1]

بادر قلبي للهوى وما ارتأى ... لما رأى من حسنها ما قد رأى

ولقد بناها، أو جعل رويها الألف، كما هو واضح من اسمها، ولكنه لم يكتف بذلك، إذ التزم قبله حروف العربية حرفاً حرفاً، نظم على كل منها عشرة أبيات، وختمها بتقريظه لها، وبمدح الأنصار والدعاء لهم حتى بلغت سبعة وثمانين ومئتي بيت، وهذا يذكرنا بصنيع المعري في ((لزومياته)).

وأما النوع الثاني من القسم الثاني من مدائح ابن جابر، فتمثله بديعيته التي سماها: ((الحلة السيرا في مدح خير الورى)) والتي عرفت فيما بعد ببديعية العميان، لأنه كان أعمى، وقد شرحها صديق عمره أبو جعفر بكتاب سماه ((طراز الحلة وشفاء الغلة))[2]. وأولها:

بطيبة انزل ويمم سيد الأمم ... وانشر له المدح وانثر أطيب الكلم[3]

وقد وصل إليها ابن جابر بتطويره للمدحة النبوية، وبتأثره ببردة البوصيري الشهيرة من جهة، وبالنظم العلمي الذي برع فيه من جهة ثانية، وابتكر بها فناً كبيراً من فنون الأدب العربي فكان رائداً له، وهو فن البديعيات، وهي قصائد ميمية من البحر البسيط في المديح النبوي يحتوي كل بيت منها نوعاً من أنواع البديع، ولكنه يحتاج إلى شرح واف حتى يفهم. ومن الباحثين[4] من جعل مبتكرها ابن جابر وأنا واحد منهم، ومنهم[5] من جعله صفي الدين الحلي، وهو معاصر له، ولقد رجحت سبق ابن جابر لأنهم متعاصران، ولأن شارحها أبا جعفر قد صرح بسبقها، وهو معاصر لابن جابر وللحلي معاً. ولأن بديعية الحلي تفوقت على بديعية ابن جابر، الأمر الذي يشير إلى أنه قد أفاد من قصيدة ابن جابر وتلافى ما رآه فيها من مواضع ضعف. ومهما يكن من أمر فإن ابن جابر في صنيعه هذا قد غدا معْلماً من معالم الأدب والبلاغة في تاريخ اللغة العربية، ولقد أثنى عليها

(1) نفح الطيب 167/10.
(2) المدائح النبوية 213.
(3) الحلة السيرا في مدح خير الورى 28.
(4) مثل زكي مبارك، انظر المدائح النبوية 213.
(5) مثل شوقي ضيف وغيره، انظر البلاغة تطور وتاريخ 273 ومجلة الرسالة العدد رقم 968 عام 1952.

السيوطي ووصفها بعلو نظمها[1]. وعلى الرغم من أن جل اهتمام ابن جابر قد انصب على الجانب البلاغي فيها، إلا أنه سار في معانيها سيره بمعاني غيرها من مدائحه النبوية تقريباً، لذلك لا نجد في معانيها جدة أو جهداً يوازي الجهد المبذول في الجانب البلاغي منها. إنه بدأها بذكر طيبة والدعوة لزيارة الرسول ﷺ، وضمّنها تغزلاً نبوياً، ثم مدح الرسول، وتحدث عن بعض معجزاته وختمها بالاعتذار منه، لأنه لم يستطع أن يوفيها حقه في المديح مهما أطال.

وعلى الرغم من التشابه بين هذه البديعية ومدائح ابن جابر النبوية في المعاني والعاطفة والممدوح وغير ذلك، إلا أن هناك فارقاً كبيراً بينهما، نستطيع أن نوجزه بقولنا: إن الفن كان يغالب الصنعة في المدائح النبوية، بينما غلبته الصنعة في هذه البديعة، واتضح ذلك وقوي فيما جاء بعدها من بديعيات، لا نستطيع أن نجد فيها للفن إلا رسوماً دارسة وظلالاً باهتة، الأمر الذي أخرجها من دائرة الشعر إلى دائرة النظم العلمي في علوم البلاغة، وإن لم تصل إلى درجة ألفية ابن مالك وغيرها[2].

وأخيراً بعد دراستنا السريعة للمدائح النبوية لدى لسان الدين ومواطنه ومعاصره ابن جابر، نستطيع أن نجد بعض أوجه التشابه إلى جانب بعض نقاط الاختلاف بين مديحهما النبوي، ونستطيع أن نجمل أوجه التشابه بينهما بما يلي: تشابه المعاني لأنها مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. وصدق العاطفة وتدفقها ونبضها بالحياة في كثير من الأحيان على الرغم من كثرة ذكرها للأحداث التاريخية، وذلك بفضل ما اتسمت به هذه المدائح بالحب الصادق والإخلاص الشديد. ورصانة الأسلوب التي نستطيع أن نتلمسها في كثرة الألفاظ المعجمية والتراكيب الرصينة والأوزان الرحبة كالطويل والبسيط. وطول القصائد بعامة، وكأنما قد أرادا بذلك أن يكون مديحهما مناسباً لعظمة الممدوح مستوعباً لصفاته الكثيرة وجوانبه الجليلة جديراً به، لأنهما كانا يخاطبانه حريصين على نيل إعجابه، وكأنهما واقفان أمامه يسمعهما ويراهما. لذلك قد حرصا على المقدمة الغزلية على طريقة المديح الرسمي أو التقليدي، واتسمت هذه المقدمة بالعفة بعامة لتناسب سمو الممدوح ﷺ، ما خلا قصيدة ابن جابر اللامية، عللنا سبب ذلك آنفاً. كما تشابها أيضاً بالعناية بالتصنيع عناية تناسبت مع روح عصرهما وعنايته بذلك، فكانت صورة صادقة دقيقة له. وبالإضافة إلى ذلك نجد في مدائحهما بعض الأغراض الثانوية، مثل النصح والحكمة والوصف والفخر وغيرها مما ينسجم مع الغرض الرئيس، وهو المديح النبوي.

وأما نقاط الاختلاف بينهما، فنراها في تفوق شعر المديح النبوي عند ابن جابر على مثيلها عند لسان الدين، من حيث الكثرة تفوقاً كبيراً جداً، إذ اقتصر لسان الدين على ثنتي عشرة قصيدة، بينما ملأ ابن جابر منه ديواناً كبيراً، بلغ عدد أوراقه خمساً وثمانين ومئة ورقة، تحتوي كل منها على

[1] بغية الوعاة 35/1.

[2] انظر الحركة الشعرية زمن المماليك ص122 وما بعدها.

صفحتين اثنتين، فضلاً عما نجده له من قصائد ومقطعات في كتب الأدب والمجموعات. ونراها أيضاً في أن المدائح النبوية عند لسان الدين ((مُناسَبيات)) إن جاز التعبير، إذا قالها بعامة في مناسبة المولد النبوي الشريف، لذلك سميت بالمولديات، ولم يكن الأمر كذلك لدى ابن جابر الذي انطلق لسانه مغرداً في مديح الرسول ﷺ على مدار العام. كما أن لسان الدين قد رفع قصائده هذه بعامة إلى ممدوح غير النبي ﷺ، ختم بمديحه قصائده، بينما حرص ابن جابر على أن يختم كل مدحة نبوية بالصلاة على الرسول ﷺ التي جعلها لسان الدين في أثناء أبيات القسم الثاني من مولديته، والذي مدح فيه الرسول ﷺ. وبذل ضمت مولدية لسان الدين ممدوحين اثنين، أولهما النبي ﷺ، وثانيهما هو السلطان خلافاً لابن جابر. كما كان لسان الدين أقل شاعرية من ابن جابر الذي كان شاعراً بفطرته التي يفيض منها الشعر كما يفيض الماء من النبع الغزير، ولقد ساعده على ذلك التفوق تفرغه للشعر وإخلاصه له، الأمر الذي لم يتوفر للسان الدين. كما تفوق عليه أيضاً بابتكاره لفن البديعيات، وإبداعه له، وبفتحه بذلك فناً من فنون الشعر العربي، سار فيه كثيرون من كبار شعراء العربية في زمنه وبعده، ولعل هذا كان بتأثير رحلته إلى الشرق، وإقامته في بلاد الشام التي كان أدباؤها يعنون مع غيرهم من سكان الشرق العربي بالبديع وفنونه عناية لم يسبقوا إليها، لأنهم رأوا فيه ميداناً رحبا يثبتون فيه ذواتهم، ويتفوقون به على سابقيهم وفقاً لنظراتهم الجمالية وآرائهم النقدية وفهمهم للأدب. ومع ذلك كله يبقى المديح النبوي لدى كل من ابن جابر ولسان الدين مَعْلماً مهماً من معالم شعر كل منهما ومن معالم الشعر العربي بعامة.

❒

المصادر والمراجع :

- *الأذكار النووية*
  النووي، ت: الأرناؤوط، دار الملاح، دمشق 1971
- *الأعلام*
  خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت 984
- *البلاغة تطور وتاريخ*
  شوقي ضيف، دار المعارف مصر 1965
- *تاريخ الأدب العربي*
  عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت 1983
- *تاريخ الأدب العربي*
  محمد عبد العزيز الكفراوي، مكتبة نهضة مصر، مصر 1968
- *الحركة الشعرية زمن المماليك في حلب الشهباء*
  أحمد فوزي الهيب، مؤسسة الرسالة، بيروت 1986
- *الحلة السيرا في مدح خير الورى*
  ابن جابر، ت: علي أبو زيد، عالم الكتب، بيروت 1985
- *خزانة الأدب*
  ابن حجة الحموي، المطبعة الأميرية، مصر 1394هـ
- *الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة*
  ابن حجر العسقلاني، ت: جاد الحق، دار الكتب، مصر 1966
- *ديوان الصيّب والجهام والماضي والكهام*
  لسان الدين الخطيب، ت: محمد الشريف قاهر، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر 1973

ـ **رياض الصالحين**

النووي، ت: رباح والدقاق، دار المأمون، دمشق 1976

ـ **الشعر العراقي في القرن السادس الهجري**

مزهر عبيد السوداني، دار الرشيد بغداد 1980

ـ **عصر الدول والإمارات، الأندلس**

شوقي ضيف، جامعة حلب 1994

ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير**

المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر 1938

ـ **لسان الدين بن الخطيب، حياته وفكره وشعره**

عصام قصبجي، جامعه حلب 1994

ـ **المجموعة النبهانية في المدائح النبوية**

يوسف بن إسماعيل النبهاني، المطبعة الأدبية، بيروت 1320هـ

ـ **المدائح النبوية**

زكي مبارك، طبعة الشعب/ مصر 1971

ـ **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب** المقرّي، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ ـ مجلة الرسالة، مصر 1952.

□□□

في نقد المعجم المدرسي (*)

جورج عيسى (**)

رجع صاحب "المعجم المدرسي" كما يقول في مقدمته إلى المعجمات القديمة والحديثة وكتب اللغة، غير أنه كان يلجأ إلى النقل العشوائي، ممّا أبعده عن رؤية ما وقع فيه بعض المعاجم من أخطاء، وجعله يغفل عمّا نبهت إليه كتب اللغة في ذلك وما ألقت عليه الدراسات الحديثة من أضواء لتقويمه، ولهذا تجمّعت في هذا المعجم طائفة من الأغلاط والمآخذ اللغوية نقف عند بعضها ممّا وقعنا عليه، وهي:

ـ في ص 36 وردت (أخْ) وهي (حكاية صوت المتوجع أو الساعل). وجاء في الصفحة نفسها: (أخ: اسم صوت يدل على التوجع أو التأوه من غيظ أو حزن).

لكن الذي ذكره الجواليقي هو: "ويقولون عند الوجع (أخ) بالخاء المعجمة، وكلام العرب (أح) بالحاء، وليس الخاء من كلام العرب وإنما هي لغة العجم"(2) ويقول السيد يعقوب بكر: "وصيغ من (أحِ) حكاية صوت الساعل الفعل (أحَّ) بمعنى سعل" وفي الهامش يردّ (آحِ) إلى السريانية، وهي "اسم صوت للأسف والتوجّع"(3). وقد تحاشى الكثيرون من أصحاب المعاجم ذكر (أخ) بمعنى التوجع أو التأوه، في حين ورد ذلك في (المعجم الوسيط) وعنه نقل المصنّف دون تمحيص.

ـ ورد في ص 45 (الأزاد: نوع جيد من التمر "مع"). والصواب [الأزاذ] كما في (القاموس المحيط) "باب الذال فصل الهمزة" وهو الزاذ والأزاذ "في الباب نفسه فصل الزاي". ووردت

* (المعجم المدرسي): معجم لغوي أصدرته وزارة التربية في الجمهورية العربية السورية سنة 1985. انظر مجلة (التراث العربي) ع 85 كانون الثاني 2002 ص 192.

** باحث من سورية.

(2) (تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة): الجواليقي. تحقيق عز الدين التنوخي ص 56.

(3) (دراسات في فقه اللغة العربية): د. السيد يعقوب بكر. ص 139.

أيضاً في (المغرب) للمطرّزي (الأزاذ). ويقول الجواليقي الأزاذ بالذال ولا يقال بالدال[1]. ويرى السيد يعقوب بكر أن الزاد (بدال مهملة) لغة فيه "وعلى هذا يكون (الأزاذ) و(الزاد) اسما لذلك النوع من التمر والنخل الذي يثمره.. وليست الزاد (بالدال المهملة) تحريفاً للزاذ (بالذال المعجمة) أو خطأ.. وإنما هي لغة روعيَ فيها الأصل الفارسي للكلمة"[2]. ويعقّب أستاذنا المرحوم عز الدين التنوخي بقوله: "أهمله الجوهري وابن منظور، ولم أجده في (شفاء الغليل) ولا (الألفاظ الفارسية المعرّبة) لأدي شير. قال ابن جنيّ: وقد جاء عنهم في الشعر (يُغرس فيها الزاد والأعرافا) وأحسبه يعني بن الأزاذ"[3].

— في ص 45 (المئزاب والميزاب: ما ينصبّ منه ماء المطر عن سطوح الأبنية (ج) مآزيب وهو المزراب). ثمَّ يورد (المزراب) في ص 453 فيقول (إنه الميزاب).

أقول: ردّ أصحاب المعاجم هذا اللفظ إلى الأصل الفارسي أو الآرامي، وعند ابن منظور في (لسان العرب): الميزاب والمئزاب (وربّما لم يهمز) هو المِرزاب أو المثعب، وهو عربي من أزب الماء إذا جرى.. وقيل بل هو فارسي معرّب ومعناه بالفارسية بُلِ الماء، وهو ما يقوله الفيروزآبادي في (القاموس المحيط) في م (أزب) ومنه المئزاب، وفي م (وزب) يقول: وزب الماء سال ومنه الميزاب، أو هو فارسي ومعناه بُلِ الماء، فعرّبوه بالهمز ولهذا جمعوه مآزيب. كما ورد في (صحاح الجوهري) في م (وزب) فارسي معرّب. أمَّا أصله الفارسي فقد أثبته الجواليقي في (المعرّب ط القاهرة ص 326) مازآب). وعند أدي شير في (الألفاظ الفارسية المعرّبة) هي من (ميز) أي بَوْل و(آب) أي ماء. ويرى الجوهري في م (رزب) أن المرزاب لغة في الميزاب وليست فصيحة. وفي العصر الحديث نقرأ عند أحمد تيمور أن المزراب عامية، بينما يرى بعضهم أنها آرامية من (مرزبا) والميزاب لغة عامية من مرزاب، لكن السيد يعقوب بكر يرى بالاستناد إلى الدراسة المقارنة وبالرجوع إلى الأصول العربية للمئزاب والميزاب المزراب "أن كلمة الميزاب دخلت الفارسية من العربية لا العكس"... وأن هذه الألفاظ عربية أصلية مشتقة من أصول عربية تشترك جميعاً في معنى سيلان الماء، وأن المرزاب العربية مقلوب المزارب العربية، وليست دخيلة من الآرامية[4]

— في ص 102 وردت (البرغل) وهو جريش القمح بعد سلقه، وعدّها المصنّف من العامية الشامية التي عُرّبت من (بلغور) التركية، وأشار إلى أن فصيحها (الخضيمة)، ولا نجد للخضيمة أثراً في المعجم، فهو يثبت ما عدّه عامياً ويهمل ما هو فصيح. وهناك مَن عدّ لفظ (البرغل) عربيّاً صيغ عن طريق النحت، وهو ما جاء به توفيق قربان من اجتهاد فيه جدّة وطرافة، قال: "كانوا

---

(1) (تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة) (م. س.) ص 58.
(2) (دراسات مقارنة في المعجم العربي): د. السيد يعقوب بكر، ص 22.
(3) (تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة) (م. س.) ص 59.
(4) (دراسات في فقه اللغة العربية) (م. س.) ص 100.

يعرفون القمح المسلوق ويأكلونه رطباً طرياً، فلمّا جفّ أحدهم المسلوق وجرشه ثمّ طبخه بمرق اللحم سألوه: وما هذا الطعام الغريب؟ فأجاب: هذا الطعام ليس غريباً، هذا بُرٌّ غلي (أي قمحٌ غُلي) فنحت الاستعمال (برغل) من جملة مركّبة من مبتدأ، وخبره جملة فعلية للمجهول"[1].

ـ من معاني باشر في ص 112 يقول: (وباشر الرجل زوجته: دخل عليها) والتفسير غلط؛ لأنّ "الدخول متى كان مقروناً بكلمة (على)، يراد به الدخول للزيارة"[2] فالصواب أن يفسّر [باشر زوجته: دخل بها أو جامعها].

ـ وفي ص 112 يقول في التباشير (وتباشير كل شيء: أوائله، ومنه تباشير الصباح والزهر والربيع). أقول: كان عليه أن يكمل: [لا واحد لها] مثلما ذكر في ص 702 (التعاشيب: القطع المتفرقة من العشب، لا واحد لها) لأنّ النادر يجب ذكره.

ـ في ص 119 يشرح (البعوضة) بما يشبه الشرح الموسوعي عدا ما يذكره في الهامش، ويهمل التفسير اللغوي؛ فقد جاء في (الكليّات "لفظ البعوض من البعض لصغر جسمه بالإضافة إلى سائر الحيوانات"[3].

ـ في ص 127 ورد (البَلُّور والبِلّوْر) معاً.

في الرسم الأول: (البَلُّور) بفتح الباء وضم اللام المشدّدة هو ما تغلط فيه العامة كما نصّ الجواليقي على ذلك[4]. والصواب [البِلَّور] بكسر ثمّ فتح مشدّد كما ضبطها في الرسم الثاني. ويعقّب أستاذنا التنوخي في هامش التكملة: "والعامة اليوم في الشام تفتحها مع ضم اللام" وهو ما جاء يثبته صاحب المعجم بعد أن نبهنا الجواليقي إليه منذ أكثر من ثمانمئة عام.

في م (بنو) ص 132 ورد (يقال لمن تزوّج بالرَّفاء والبنين) ويشكل كلمة "الرَّفاء" بفتح الراء، والصحيح بالكسر كما وردت في صفحتي 422 و425 من المعجم نفسه.

ـ في ص 133 ذكر (بَهِت) بمعنى أُخذ بالحجة فشحب لونه، و(بَهِت): دَهِش وتحيّر. ثمّ ذكر (بُهِت) بالمعنى نفسه لكن دون شحوب اللون، وكان عليه أن يكتفي بالصيغة الثانية؛ لأنّ (بُهت) من الأفعال التي نصوا على استعمالها مجهولة مثل جُنَّ وهُرِع. أمّا الأولى فقد وردت في بعض المعاجم دون شحوب اللون بفتح وكسر، وبفتح وضم كما ذكره الكسائي[5].

ـ وفي م (بني) ص 133 أيضاً يقول: (وبنى على أهله: إذا زُفّت إليه) وهو تفسير غير صحيح لأنّ معنى زُفّت إليه: نُقلت إليه، وهو المعنى الذي ورد في ص 458 لكلمة زفّ في قوله (زف

---

(1) (اللباب والقشور): توفيق قربان. ج2 ص 263.

(2) (الكليّات): أبو البقاء الكفوي: القسم الثاني ص 337.

(3) (م. س.) القسم الأول ص 425.

(4) (تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة) (م. س.) ص 47.

(5) انظر (أدب الكاتب) لابن قتيبة، تحقيق محمد الدالي، ص 402.

العــروس إلى زوجها: نقلها من بيت ذويها إلى بيت زوجها). والصحيح في معنى بنى على أهله (أي على زوجته): دخل بها؛ وأصله أن الرجل كان إذا تزوّج، بنى لعروسه خباء جديداً، ثمّ كثر حتّى كني به عن الوطء، وفي اللغة نقول [بنى عليها وبنى بها، وكلاهما بمعنى جامعها]. وكل ذلك غفل عنه المؤلف، فابتعد عن التفسير الصحيح.

- فـي ص 138 ذكـر (البُورَق) بضم الباء. وقد ذكرتها المعاجم هكذا دون تدقيق، لكن الجواليقي يوردهــا بالفتح، معلّلاً ذلك بقوله: "ولا تقل بُورق بضمّها لأنه ليس في الكلام فُوعل بضم الفاء، وكـل مـا جـاء علـى فوعل فهو مفتوح الفاء نحو جَوْرَب ورَوْشن وكَوْسج"[1] وهذا ما أخذ به (المعجم الطبي الموحّد): [بَورَق].
- فـي م (بيض) ص 142 من المفيد أن يذكر بيظ النمل [بأن كل بيض يكتب بالضاد إلاّ بيظ النمل فإنه يكتب بالظاء] كما فعل في م (ظهر) فيما يخصّ ظهر الجبل.
- في م (ثدي) ص 164 يقول المصنّف في جمع الثدي (أثد وثُدّي وثِديّ وثداء).

ويقـول التونسـي فـي جمع الثدي "وبعضنا ينكر الجمع (أثداء) لأنه لم يرد في معجم ولا نص مـأثور، ونحن نرى قبوله لأنه سائغ ولأنه يوافق عشرات من أمثاله في الوزن مثل عين وأعيان وثـوب وأثـواب وشيء وأشياء.. وما كثرت أمثلته في الفصيحة فلا حرج أن يقاس عليه غيره، ومـا قـيس علـى كلام العرب فهو من كلام العرب ما دام سائغاً على الألسنة والآذان"[2] وكان مصـطفى الشـهابي قد استخدم (أثداء) في معجمه الزراعي فقال "ثدييات... وأهم صفاتها وجود أثداء في إناثها"[3].

- فـي ص 177 يقـول في م (جبر): (وجَبَر فلاناً على الأمر جبراً أكرهه وقهره عليه)، وبالمعنى نفسـه يفسّر (أجبره) في الصفحة التالية، إلاّ أنّه يخصّ الأولى في الهامش بأنها تميمية على رأي المتـن والمصـباح. أقـول: لماذا يحتجّ بالمتن والمصباح على أنها تميمية، وهي عند ابن دريد والفـرّاء والأزهري [جبرته كأجبرته] لغتان جيدتان استعملتهما العرب كليهما، وأخذ بهما اللسان والقـاموس والتاج[4]. وحتى لو لم يكن ذلك، ماذا يفيد الطالب من معرفته بأنها تميمية! هل يقول لزميله أو أستاذه إنّ (أجبر) أفضل من (جبر) لأنّ الثانية تميمية؟!
- في م (جهض) ص 214 يقول (والولد مجهض) والصواب [والجنين مجهض]؛ لأنّ كلمة (الجنين) تطلـق على الولد قبل اكتماله في رحم أمه، وهو ما قاله في 212 وقد بدأ المادة بقوله (أجهضت الحامل جنينها: ألقته لغير تمام).

---

(1) (تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة) (م. س.) ص: 47.

(2) (أضواء على لغتنا السمحة): محمد خليفة التونسي. ص 25.

(3) (معجم الألفاظ الزراعية): الأمير مصطفى الشهابي. ص 407.

(4) انظر (معجم الأخطاء الشائعة) لمحمد العدناني. مادة 145.

ـ في ص 235 تحت م (حدق) يقول (أحدق بالشيء: أحاط) والصواب [أحاط به] لأنَّ الفعل أحاط يتعدى بالباء. كذلك ورد في ص 371 (استدار به: أحاط) وكان عليه أن يقول [أحاط به]، ومثل ذلك قوله في كلمة تكلّل ص 917 (تكلّل الشيء بالشيء: استدار به وأحاط كالأكليل) والصواب [استدار وأحاط به كالأكليل].

ـ في م (حسس) ص 248 يعرف الحس: (الإدراك بإحدى الحواس الخمس، والصوت الخفي) ويشرح الفعل (حسّ) بقوله (حسّ الشيء أوْ به: أدركه بإحدى حواسه، وحسّه حسّاً: رآه ووجده) ويغنينا جميل صليبا في معرفة معنى الحس من الرجوع إلى المعاجم بقوله "الحس في اللغة الحركة، والصوت الخفي، وما تسمعه ممَّا يمرّ قريباً منك ولا تراه..."[1].

ممَّا ندرك معه أن الحس لا يتطلب الرؤية، بصرف النظر عمَّا تتضمنه الكلمة في المعنى الفلسفي من الحس الباطني أو القوة التي تدرك بها النفس أحوالها، وأن الفعل حسّي لا يقتضي شرحه (حس الشيء: رآه ووَجده). وقد ميّز الفيروآبادي بين الفعل (حسّ) كما أوضحناه و(أحسّ)؛ فقال في الثاني (وأحسست وأحسّيت ظننت ووجدت وأبصرت وعلمت)، بينما لم يميّز صاحب المعجم بين الفعلين فورد عنده حسّ وأحسّ بمعنى، ومن قبل كان الجواليقي نبّهنا إلى الفرق بينهما بأن "العرب تقول أحسّ إذا وجد، وأن قول العامة حسّ في معنى سمع ووجد غلط[2].

ـ في 251 يقول (الحشيش: الكلأ اليابس وقد تطلق على الرطب من الكلأ). أقول الرطب ليس حشيشاً، وهو ما تغلط فيه العامة كما يقول الجواليقي "إنما الحشيش يابس العشب كلّه ولا يقع على شيء من الرطب ورطب العشب يدعى الرُطُب بضم الراء والطاء جميعاً والكلأ يجمعها"[3] وفي (أدب الكاتب): "والحشيش هو اليابس ولا يقال له رطباً حشيش"[4] ويقول الفيومي في (المصباح المنير) م (الحش): (الحشيش: اليابس من النبات. قال في مختصر العين الحشيش: اليابس من العشب وقال الفارابي الحشيش: اليابس من الكلأ. قالوا ولا يقال للرطب حشيش.

ـ وفي ص 255 يقول: (أبو الحصين: كنية الثعلب). أقول لا ضرورة لذكر كنية الثعلب (أبو الحصين)، وكان يمكن الإفادة من إبقائها لو ذكر ما جاء في (المنجد) من تفسير لغوي وهو [أبو الحصين مصغراً: الثعلب لتحصنه من المضار].

ـ تحت م (حفو) ص 262 يقول: (أحفى الشيء: استأصله. يقال أحفى النبات، وأحفى شاربه) وقد فسّر الكلمة خطأ معنىً وأمثلة، ولم يميّز بين أحفى واحتفى، فذكر أحفى بمعنى استأصل وأغفل

---

(1) (المعجم الفلسفي): د. جميل صليبا، مج 1 ص 467.
(2) (تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة) (م. س.) ص 13.
(3) (م. س.) ص 15.
(4) (أدب الكاتب) (م. س.) ص 98.

[احتفى] التي تعني استأصل، لذلك جاء ما حمله من أمثلة على المعنى الأول خطأ، فلا تقول (أحفى النبات) بل [احتفى النباتَ أو الشيءَ: استأصله أو اقتلعه من أصله] ونقول [أحفى شاربَه أو الشيءَ: قصّه أو بالغ في أخذه]. وما جاء في الحديث (أن تُحفى الشوارب وتُعفى اللحى) لا يمكن أن يكون معناه أن تنتف الشوارب أو تستأصل باقتلاعها من جذورها، وذلك بالرجوع إلى ما ذكره في ص 52 (استأصل الشيء: اقتلعه من أصله).

- في م (حول) ص 285 يذكر في الهامش (أن مجمع اللغة العربية (ويعني في مصر) أجاز استعمال (حوالي) بمعنى (زهاء) أو (نحو) كقولنا: حضر حوالي عشرين طالباً، بدأ الحفل حوالي الساعة السابعة مساء). أقول لقد أخذ المصنّف كثيراً من الكلمات التي أجازها المجمع المذكور وأوردها في المتن مثل (الدولاب) ص 360 بمعنى خزانة الثياب، وقد دخلت إلى العامية المصرية من التركية، وكلمة (المسرّة) ص 494 بمعنى الهاتف، وقد وضعها (المجمع) في مصر ولم يكتب لها البقاء. فلماذا ذكر هنا كلمة (حوالي) في الهامش وليس في المتن، وهو إذا لم يقنع بجوازها أو الأخذ بها، ما كان عليه أن يذكرها في المتن ولا في الهامش.

- في 295 يقول (الخاتَم: ما تُحلّى به الأصابع كالخاتم) والأفضل أن يقول في ضبط الكلمة [الخاتَم بفتح التاء وكسرها] وأن يقول في تعريف الخاتم [هو حلقة ذات فص أو نقش من ذهب أو فضة أو نحوه تُحلّى بها الأصابع] وذلك لتمييزه من (الدبلة) التي قال في تعريفها إنها (حلقة من غير فص) ص 343، ومن (الحلقة) التي عرّفها بإطلاق (كل شيء استدار) ص 268.

- في ص 345 يقول (دخل بامرأته: اختلى بها). أقول معنى اختلى و خلا بها: انفرد بها، وهذا لا يؤيد المعنى المقصود لعبارة دخل بامرأته وهو وطئها أو جامعها، وهو ما كنا ذكرناه في معنى (باشر). يقول الفيومي في (المصباح المنير) "إذا خلا الرجل بزوجته لا تسمّى خلوة إلاّ باستمتاع، فإن حصل معها وطء فهو الدخول".

- في 356 وردت (الدعاوة) تحت م (دعو) وهي (الدعوة إلى رأي أو مذهب) وقال في الهامش (وهي الدعاية أيضاً). وقد ذكر (الدعاية) في الهامش لأنها في ظنّه على ما يبدو ضعيفة أو عامية، ولو لم يعدّها كذلك لأثبتها في المتن. ثمّ ما لبث أن أدرجها في المتن بأصلها اليائي تحت م (دعي) وهي (الترويج لأمر أو مذهب أو فكرة بالكتابة أو الخطابة ونحو ذلك، كما استخدمها في تفسير كلمة (الملصقات) ص 945 فقال (الملصقات أوراق تلصق على الجدران للدعاية). والحقيقة أن كلمة (الدعاية) لم تأخذ بها المعجمات القديمة، وما لا يرد في هذه المعجمات يعدّ عامياً أو يُنظر إليه على أنه لغة ضعيفة، وفي ذلك يقول شكيب أرسلان "الدعاية لم ترد في معاجم اللغة ولكنها وردت مرتين في صحيح البخاري، ثمّ ورد في المعاجم (الدعاوة) بمعناها، ومن المعلوم أن الواو قد تقلب ياء لخفتها، فلأجل ورودها في الحديث الشريف مرتين ولموافقتها كثيراً ممّا ورد في كلام العرب من الألفاظ التي تقال بالياء مقلوبة عن الواو يمكننا أن نجعل

(الدعاية) من القسم الصحيح الفصيح ولو لم تأت من المعاجم"[1].

ـ في 378 ذكر (الذَرية: النسل) وحرّك الذال بالضم. وقد وردت في المعاجم القديمة والحديثة مثلثة الذال، وجاء في (المصباح المنير) للفيومي: "وفيها ثلاث لغات أفصحها الذال".

ـ فـي ص 380 يقول (ذَرَق الطائر: رمى بخُرئه) و(ذَرْق الطائر: خرؤه) والأفضل أن يقول [ذَرَق الطائر: رمى بسلحه] و[ذَرْق الطائر: سَلْحه] والذرق منه كالتغوط من الإنسان، ويكون بذلك أكثر دقة وتوافقاً مع ما ذكره في ص 510 إذ قال (سلح: تغوّط رهو خاص بالبهائم والطير) وإن كان السـلح أو السُلاح قد خص بالطير وحده، وبالبهائم أيضاً عندما يكون النجو مائعاً، وإذا لم يكن، فهو الروث وهو ما ورد في ص 438 (الروث: خرء ذوات الحافر) ثمّ إنّ ابن قتيبة يقول "ذرَق الطائر" و"أذرق"[2] وهو ما ورد أيضاً في المعجم القديم.

ـ فـي ص 382 يقـول (اذَّكره: ادّكره، أي تذكَّره). أقول كان يكفي أن يفسّر [اذَّكره: تذكّره] لأنّ (اذّكر) لا ترد أصلاً في المعجم، وهي ليس صحيحة لغوياً "فقد قال الليث: (الذِكر) ليس من كلام العرب، وربيعة تغلط في الذكر فتقول (دكر)[3].

ـ تحـت م (رفـق) ص 424 ورد (رَفَق ورفُق به وله وعليه بمعنى: لانَ له جانبُه وحَسُن صنيعه) والأصـح أن تكـون الفاء مثلّثه، أي بالكسر أيضاً، وكذلك الراء مثلثة، أي بالفتح والكسر أيضاً. وورد (الـرِفق: لين الجانب واللطف، ويقال: رِفقاً به) وفي الهامش يذكر المصنف (ويقال: رِفق هذا مذكرة) وقد أخذه من (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق) تموز 1981 نقلاً عن وقائع مؤتمر مجمع مصر كما يقول أو بالأحرى مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

أقـول: لا علاقـة بيـن معـنى (الرِفق) الذي ورد في المتن و(رِفق هذا) كما جاء في الهامش، فـالأولى مـن المصادر والثانية من الظروف، ومجمع اللغة العربية عندما ناقش بعض الكلمات التـي هـي ظروف مختصة ومنها (رَفْق) ـ ونبّه على أنها بفتح الراء وليس بكسرها كما فعل المصـنِّف ـ "أجاز استعمالها في موقع الظرفية المكانية، وضرب مثالاً على ذلك قولهم: أرسلته طـي كتابـي، قدّمـته ضـمن أوراقـي، رَفق هذا مذكرة، مع أن بعض الباحثين يرى أن هذه الاستعمالات لا توافق اللغة ولا بد أن تسبق بحرف الجر"[4] وعلى ذلك يمكن رفع [رَفْق] إلى المتن

---

(1) (الكلمات غير القاموسية): شكيب أرسلان. (مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق) مج 1933 ص 268 [نقول: ليس كل ما لم يرد في المعجمات يعدّ عامياً أو لغة ضعيفة. وكلام شكيب أرسلان يؤيد صحة كلمة "الدعاية" وفصاحتها، ولا سيما ورودها في صحيح البخاري ـ هيئة التحرير].

(2) (أدب الكاتب) (م. س.) ص/44.

(3) انظر (المعجم الكامل في لهجات الفصحى): د. داود سلوم، ص 145 و(القاموس المحيط) للفيروزآبادي. مادة الذكر [نقول: إنّ فعـل "ادّكـر" صحيح فصيح لن فيه إبدالاً، وقد ورد في قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿وادّكر بعد أمة﴾. وكلام الليث على الاسم "الذِكر" وحده ـ هيئة التحرير].

(4) (العيد الذهبي لمجمع اللغة العربية): د. عدنان الخطيب، ص 157.

علــى أنهــا [ظــرف يدل على المصاحبة] ويستشهد لها بمثال على ماورد. أولاً: في أن [تسبق بحــرف الجــر (في): في رفْق هذا مذكّرة]. ثانياً: أن [تنصب على الظرفية المكانية فنقول: رفْق هذا مذكرة].

- فــي ص 450 يقول (الزُّبالة: ما يُكنس من البيت ويُلقى في الخارج) ويشير إلى أنها عامية. غير أنهــا وردت في (المصباح المنير) للفيومي، باب الكاف بهذا المعنى "الكناسة بالضم وهي الزبالة" ويقــول أحمــد أبو سعد: "فاستعمال العامة صحيح فصيح. مثاله في كلام العرب قول ابن النقيب النفيس (ت 686هـــ) كما في (ديوان الشعر العربي) 232/3 لأدونيس:

نحــن إلاّ زبالــة ضــمّها الــزبـــــال فــوق الأكــوام للوقّــاد"[1]

- وتحــت م (زعل) ص 457 يذكر أن الزعل بمعنى الحرد والغضب عامية. وقد وردت (الزعل) فــي المعاجم بمعنى النشاط "والأصل في الزعل أيضاً هو المرض، فيقال هو زَعِل، ثمّ استعيرت للغضب. وزعل من الشيء بمعنى تألم وغضب وهكذا فالمعنى الدارج مقبول"[2] ويقول أحمد أبو ســعد "فــي اللغة زعل زعلاً اضطرب وتألم من وجع أصابه كما في (المخصص) لابن سيدة.. والعامة يقولون: زعل فلان إذا تألم وغضب أو انزعج واستاء، وقولهم جائز بتطوير الدلالة"[3].

- في ص 481 يقول تحت م (سبي): (السبي: المأسور) والأفضل أن يقول [هو ما يُسبى، وأكثر ما يكون للنساء، أو ما يؤسر منهن، فهي سبيّة ومَسْبيَة وجمعها سبايا] ويقول (سبى فلاناً: أسره بحبه وفتنــه) والأصــح أن يقول [سبتْ فلاناً: أسرته بحبّها وتملكته] وهو من المجاز. وذلك "لا يقال للرجال" إنما للنساء لأنهن يسبين القلوب[4].

- فــي م (شوّش) ص 573 يقول (شوّش عليه الأمر: خلطه) و(تشوّش عليه الأمر: اختلط والتبس) ويشــير إلــى أن الكلمتيــن من الكلمات المولّدة، ويعدهما غير فصيحتين، لقوله في الهامش، إنّ شوّش (فصيحها هوّش وإن تشوّش فصيحها تهوش، والتشويش: التهويش وهو التخليط كما يقول الأزهــري، وإن التشويش عند الجوهري هو الاختلاط والاضطراب وهو من الفصيح الصحيح). وهو في ذلك يورد قولي الأزهري والجوهري معاً ممّا يوقعه في التناقض؛ فلا ندري ماذا يريد، هــل يــريد أن يعدّ (هوّش وتهوش) من العامي المولّد مقابل الفصيح كما يرى الأزهري، أم من الفصــيح الصــحيح كمــا يــرى الجوهري؟ أقول إنّ صاحب المعجم يسوق كل ذلك في المتن والهامش دون تدقيق وتمحيص فيما يرجع إليه وممن ينقل عنهم.

وقــد ألقــى صبحي البصّام النور على هذه المسألة، فبيّن أن النص المنسوب إلى الأزهري إنما هو

(1) (معجم فصيح العامة): أحمد أبو سعد، ص 198.
(2) (ألفاظ عامية فصيحة): د. محمد داود التنير، ص 132.
(3) (معجم فصيح العامة) (م. س.) ص 201.
(4) (الكليات) للكفوي، القسم الثالث ص 41.

لابن الأنباري، وأن روايته الصحيحة (في تهذيب اللغة): "قول العامة شوّشت الأمر صوابه هوّشت. قال: شوشت خطأ" ويرى صبحي البصّام أن (التشويش) عربية النجار، وهي تدل على حكاية صوت وأصلها حرف واحد هو الشين، فإذا أراد مريد أن يشوّش أفكار أحد وأن يسكته، صوّت بالشين هكذا (ش ش ش) ثمّ صيغ من ذلك فعل هو (شوش) بالتخفيف دون (شَشَشَ) اجتناباً لتوالي الأمثال، ولأن الواو ألين من الشين وأعون على التصديق، والعدول عن الحرف الصحيح أحيانا إلى المعتل معروف ثمّ قالوا (شوّش) بالتثقيل ثمّ (تشويش)[1].

- في ص 580 يقول (الصَّبُوح ما يُشرب أو يؤكل في الصباح ويقابله الغَبوق) والصحيح [هو ما يشرب في الصباح ويقابله الغَبوق] ومقابل هذا جاء تعريفه للغبوق في ص 747 [هو ما يشرب بالعشي].

- في ص 603 يقول (الصَّلْعة: موضع الصلع من الرأس، وصلع الرجل فهو أصلع وهي نزعاء) ثمّ يذكر في الهامش أن صاحب المصباح (أجاز أن نقول امرأة صلعاء).

أقول حول تحريك (الصَّلَعَة) إنّ صاحب (تاج العروس) يرى أن الصَّلْعة لغة في الصَّلَعَة، والصاغاني صاحب (العباب) يجيز الصُّلْعة، وصاحب (مختار الصحاح) يقول: الصَّلَعة بفتح اللام والصُّلْعة أيضاً بوزن الجُرْعة.

فإذا تجاوزنا الفيروزآبادي في (القاموس المحيط) في قوله: الصلعة بالتحريك والضم انتهينا إلى أن معاجمنا القديمة تقول [الصَّلْعة والصُّلْعة والصَّلَعة] فلماذا يأخذ صاحب المعجم بالأولى ويهمل الثانية والثالثة، والأخيرة هي الشائعة اليوم.

وحول (صلعاء) أقول: لماذا يخصّها بالمصباح، وهناك غيره من معاجمنا القديمة ومنها (القاموس المحيط) يذكر: (هو أصلع وهي صلعاء).

والطريف أن المصنّف عندما أورد تحت م (نزع) ص 1037 كلمة (أنزع) لم يذكر مؤنثها [نزعاء].

- في ص 731 يذكر (الضمن: داخل الشيء وباطنه، يقال أنفذته في ضمن كتابي) وفي الهامش يقول (أو ضمن كتابي أي في طيّه كما ورد في "مختار الصحاح واللسان".

وفي ص 663 يذكر (الطي: ضمن الشيء أو داخله، يقال: وجدت في طي الكتاب كذا، أي في ضمن أوراقه) وفي الهامش يقول (وأجاز مؤتمر المجمع ـ ويقصد مجمع القاهرة ـ أن نقول: أسلته طي كتابي) وهو ما قاله أيضاً بشأن (أثناء) في ص 173 بأن المجمع (أجاز أن نقول: في أثناء كذا وأثناءه).

---

[1] انظر مقال (تعليقات على انتقاد معجم الأخطاء الشائعة): صبحي البصام. (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق) مج 58، 1983 ص 824. وأيضاً (أضواء على لغتنا السمحة) (م. س.) ص 24.

أقــول هــنا مــا قلته في كلمة (رفق) بشأن الظروف المكانية التي لا بد أن تُسبق بحرف الجر، وأضــيف: لمــاذا يحتجّ هنا وهناك بمجمع اللغة، وهو نفسه يذكر أن استعمال (ضمن) منصوبة على الظرفية كما في (مختار الصحاح واللسان)، وهل يكون الأخذ بقرار المجمع أقوى من الأخذ بما جاء في (الصحاح ومختار الصحاح ولسان العرب)؟

ونــورد هــنا ما ذكره صبحي البصّام في هذا الصدد: "إنّ قولهم (ضمن كذا) و(طي كذا) بحذف (فــي) مــنهما، أي اســتعمال ضــمن بالنصب على الظرفية هو قديم وليس بخطأ، فقد ورد في (اللســان): (وأنفذتــه ضــمن كتابي) وعند التنوخي في (الفرج بعد الشدّة): (وجعل الرقعة طي المحضــر). ونظــير ذلك من يقول (أثناء) بغير (في) كما ورد عند ابن خلدون في (مقدمته) 2/ 252: (ومســائل مــن اللغــة والــنحو مبثوثة أثناء ذلك) وعند لسان الدين بن الخطيب في (نفح الطيــب) 403/6 (ورحمــته المبثوثة أثناء هذا الوجود) ويقول البصام إنّ اللغة الفصحى في هذه الكلمــات إثــبات (فــي) ولكن حذفها ليس بخطأ"[1] وعلى كل ذلك نرى أن تُرفع كلمتا (ضمن) و(طي) إلى المتن مع الأمثلة الموضّحة على حالتي إثبات حرف الجر (في)، وحذفه.

ــ فــي 721 يقــول (العلج: الشديد الجافي من الرجال، (ج) علوج وأعلاج) أقول وجمعها [علَجة] أيضاً. والعلجَ كذلك [يعني الحمار وحمار الوحش القوي السمين، والرجل الضخم الشديد من كفار العجــم أو الكافــر مطلقا] وبهذا المعنى استعمله العرب، فلم يصفوا عنترة بن شداد بأنه علج، بل أطلقوا اللفظ على الأعاجم مثل ملك الروم مثلاً، فإذا أُطلق على غير الأعاجم فعلى سبيل التشبيه.

ــ وجــاء فــي ص 766 (الغــلام: الصبي من حين يولد إلى أن يشبّ أو الصبي حين يقارب سن الــبلوغ. والغــلام: الخــادم الصغير). أقول لم يخرج أصحاب المعاجم القدامى كالأزهري وابن فــارس والفيروزآبادي عمّا ورد في المعنى الأول، وإن كان العرب يطلقون (الغلام) على الكهل إمّــا على سبيل المجاز أو على أنه ضد. أمّا المعنى الثاني (أي الخادم الصغير) ــ وهو ما يهمّنا ــ فهو من كلام العامة. يقول الجواليقي "ومن ذلك الغلام والجارية، يذهب عوام الناس إلى أنهما العبد والأمَة، وليس كذلك، إنما الغلام والجارية الصغيران"[2]. أمّا الجارية فكما يقول الفيومي في (المصباح المنير): "وقيل للأمَة جارية على التشبيه".

ــ ورد فــي ص 787 (فدخَه: كسره، وأكثر ما يستعمل للشيء المجوّف الرطب) وفي الهامش يقول (والعامــة تبدّل الخاء غيناً) وبذلك يجعل (فدغ) عامية. أقول (فدغ) ليست عامية، فقد وردت في المعجم القديم كما في (مجمل اللغة والقاموس المحيط ولسان العرب)، وما لبث المصنّف نفسه أن ذكر في الصفحة نفسها (فدغ) على أنها فصيحة.

ــ وفي ص 808 يقول (والفطور: الطعام يُتناول صباحاً). ومرجعه (الوجيز) كما ورد في الهامش،

---

[1] (تعليقات على انتقاد معجم الأخطاء الشائعة) (م. س.) ص 837.

[2] (تكملة إصلاح ما تغلط فيه العام) (م. س.) ص 18.

وكأن (الوجيز) حجة في اللغة. أقول كلمة (فطور) عُدّت من فصاح العامة، وبدلاً من الرجوع إلى الوجيز كان الأفضل أن يرجع إلى أحمد أبو سعد، فقد ورد في معجمه "الفطور في كلام بعض العامة طعام الصباح، وفي كلام بعضهم الآخر وجبة الظهيرة. والفطور في اللغة مصدر فطر كما في (اللسان) وإطلاقه عند العامة على الطعام من باب التسمية بالمصدر، وهو إطلاق جائز"[1].

ـ ورد في ص 817 (الفَلِيق: من المشمش والخوخ ونحوه: ما يتفلّق من نواه). وأرى أن يقول [عن نواه]. قال ابن فارس في (مجمل اللغة): "الفلَق: الصبح، لأنَّ الظلام ينفلق عنه" وجاء في (الفروق في اللغة) لأبي هلال العسكري "فلقَ الحبةَ عن السنبلة وفلقَ النواةَ عن النخلة"[2] أي بتعدية الفعل بحرف الجر (عن) وهو ما ورد في الصفحة التالية من المعجم في قوله (المفلّق: المشمش ونحوه يُفلَق عن نواه).

ـ في ص 825 يقول تحت م (فوه): (الفُوه: التابل يعالج به الطعام (ج) أفاويه). أقول: [فُوه (ج) أفواه، و(جج) أفاويه].

ـ في م (قمر) ص 874 ورد (قمر الدين) وهو (عصير المِشْمش يجفَّف في الشمس على ألواح من الخشب فيصير شرائح تسمّى قمر الدين وتكثر صناعته في غوطة دمشق).

ولفظة (قمر الدين) خطأ كما يرى توفيق قربان؛ لأنَّه لا علاقة للدين ولا للقمر بمسطوح المشمش المرقّق أو بعصيره المجفّف في الشمس، إنما هي [تمر دين] وهي كلمة منحوتة "أصلها تَمرٌ وديِنٌ، وكلمة ودين من (وَدَن) معناها منقوع ومحروس أي ممروت بالدارج ـ تمر ودين ـ. والمشمش في بساتين الشام حلَّ محل التمر، أمَّا الاسم القديم فبقي، وكثرة الاستعمال حذفت الواو وتحولت التاء إلى قاف بسبب خطأ في الخط أو في اللفظ أو من أذن السامع وهذا كثير الحدوث في الانتقال من حيّز إلى آخر"[3].

ـ وفي ص 919 يقول (الكم: الغلاف الذي يحيط بالزهر أو الثمر أو الطَّلع فيستره ثمَّ ينشقّ عنه (ج) أكمَّة وأكمام). وأقول جمع (كِم) أكمام "والنخل ذات الأكمام" وجمع الجمع أكاميم، وأيضاً جمعها كِمام وجج أكمَّة.

ـ في ص 926 وردت (الكُوَّة) بضم الكاف، وهي (خَرق في الجدار يدخل منه الهواء والضوء (ج) كوىً). أقول لقد وردت في المعاجم القديمة بالضم والفتح، وجمع المفتوح كوَّات وكِواء، وجمع المضموم كُوى.

ـ في م (لوع) يعرّف (اللوعة) ص 963 بقوله (اللوعة حرقة في القلب وألم يجده من حب و همّ أو

---

[1] (معجم فصيح العامة) (م. س.) ص 324.

[2] (الفروق في اللغة): أبو هلال العسكري، ص 143.

[3] (اللباب والقشور) (م. س.) الصفحة نفسها.

حـزن أو نحـو ذلـك). ثمَّ يقول (لوّعه الشوق: أحرقه (عا) ولوَّعه الحب: أمرضه (عا) وعذّبه (عـا)). فهو يعدّ كلمة (لوّع) بمعانيها الثلاثة عامية كما يشير إلى ذلك برمزه (عا). والحقيقة أن لـوع بمعـني عـذّب عامية، لكنها ليست كذلك بمعنى أحرق، وأمرض. جاء في كتاب التنيري "يقولون: لوّعته أي أثارت شجنه، وأوقدت نيران حبّه، وأجهدته. والكلمة صحيحة؛ فلوّعه الشوق معـناها أحـرقه، ولاع الحـب فلانـاً معـناها أمرضه"[1] كذلك جاء في (المنجد) لوّعه الحب: أمرضه".

— وفي م (مكث) ص 998 يقول (مكث بالمكان مكثاً: لبث وأقام) والصواب [لبث وأقام به] لأنَّ كلاًّ من الفعلين يتعدّى بحرف الجر (بـ) أو (في).

— في 1017 يقول: (النبيء والنبيُّ: إنسان يصطفيه الله من خلقه ليوحي إليه بدين أو شريعة).

يكفي أن نذكر هنا ما ورد عن سيبويه قوله: "ترك العرب الهمز في النبيّ كما تركوه في (الذّرّيّة) و(الـبريّة) و(الخابـية) إلاّ أهل مكة فإنهم يهمزون هذه الأحرف ولا يهمزون غيرها، ويخالفون العرب في ذلك"[2] لذلك نرى أن تحذف النبيء.

— وفـي ص 1018 يقول (النّبّوت: الفرع النابت من الشجر، والنبّوت: العصا المستوية (مصرية)). قوله (مصرية) يعني أن الكلمة عامية، والحقيقة أن النبوت في كلام العامة هو العصا التي تؤخذ مـن فروع الشجر. يقول أحمد أبو سعد "جاء في (التّاج والوسيط ومحيط المحيط): النّبوت الفرع النابـت مـن الشجر، ويطلق على العصا الطويلة المستوية أو المُدَمْلكة الرأس التي يضرب بها، وهو من الكلام المولّد. ولست أجد حرجاً في تفصيحه"[3].

— فـي م (نـبع) ص 1020 يذكر في المتن (اليَنبوع) وهو (العين يخرج منها الماء) ويذكر (النبع) بمعـنى (عيـن الماء) في الهامش، ويقول إنها عامية. أقول تستخدم كلمة (نبع) في العربية، لكن المعجمـات أنكـرتها ولم تعرف أصلها. والحقيقة أنها جاءت من السريانية (نبعو)، ويكتفي أفرام الأول برصـوم بقولـه "إنهـا مـن الألفـاظ التـي توافقت فيها الآشورية والسريانية والعبرية والعربية"[4].

— وفـي م (نـزه) ص 1039 يذكـر (المتنزَّه) من الفعل (تنزّه) ولا يذكر (المنتزه)، فقد اقتدى بمن أهمله من قبله. وفي ذلك يقول الأب انستاس ماري الكرملي: "إنّ إنكار اللغوي لهذه اللفظة مبني علـى خلّو المعاجم منها ومن فعلها (انتزه)، على أننا قلنا ولا نزال نقول: إنّ الدواوين العربية لا تحـتوي جمـيع المفـردات، فـإن كثـيراً منها وارد في كتب الأقدمين وأشعارهم وفي مؤلفات

---

(1) (ألفاظ عامية فصيحة) (م. س.) ص 223.

(2) (المعجم الكامل في لهجات الفصحى). (م.س.) ص 437.

(3) (معجم فصيح العامة). (م. س.) ص 445.

(4) (الألفاظ السريانية في المعاجم العربية): البطريرك أفرام الأول برصوم، ص 287.

الأقدمين"[1].

وبعد اثنين وستّين عاماً من قول الكرملي، يعقد مؤتمر مجمع اللغة العربية في القاهرة دورته الحادية والأربعين (شباط 1975) فتتّخذ فيه لجنة الألفاظ والأساليب القرار التالي "يعترض النقاد على استعمال كلمة (المنتزه) بحجة أن الصواب فيها المتنزّه، وترى اللجنة صواب استعمال المنتزه أيضاً، استئناساً بوروده في شعر الفحول من مثل قول بشّار "وكل منتزه للّهو منتقد"[2].

- وجاء في ص 1049 (النُصبة: الشجرة الصغيرة التي تقتلع من مكانها لتغرس في البستان (عا) و(النصّاب: الذي ينصب نفسه لعمل لم يطلب منه مثل أن يترسّل وليس برسول، وقد استعمله العامة بمعنى الخدّاع المحتال لأكل أموال الناس). وبهذا جعل المصنف كلاً من الكلمتين عامية.

يقول أحمد أبو سعد "تستعمل العامة (النَصبة) بمعنى الغرسة الصغيرة من الشجر وهي واحدة (النَصب) أي ما يغرس من صغار الشجر كما في (محيط المحيط) ونَصب الأشجار بمعنى غرسها استعمال قديم ورد في قوانين الدواوين لابن مماتي، فاستعمال العامة صحيح فصيح. وفي اللغة: نصب الشيء ينصبه نصباً وضعه وأثبته أو رفعه وأقامه، ونصب له الشرّ أظهره له، ونصب الشركَ أقامه كما في (القاموس واللسان ومحيط المحيط) والعامة يستعملون الفعل (نصبَ) بجميع هذه المعاني؛ فيقولون نصبَ الشجرة بمعنى غرسها في الأرض، ونصب العلمَ بمعنى رفعه، ونصب الخيمة بمعنى أقامها، ونصب فلان الشرَك لفلان بمعنى وضعه، ويزيدون فيقولون: نصب فلان على فلان بمعنى احتال عليه وخدعه أو سرقه بحيلة. واستعماله بمعنى الاحتيال صحيح فصيح، وقد ورد في شعر "السِراج الورّاق (ت 695)هـ. حيث يقول في (معاهد التنصيص على شواهد التلخيص) 150/3:

كم يريد الخبّاز يرفع رطلي ... وأرجّي بالنَّصب مشيَ أموري"[3]

ويقول التَنير "يقولون هو نصّاب نصب عليهم وهي صحيحة، فنصب ينصب نصباً معناها احتال"[4].

- في م (نقش) ص 1072 يقول (نقشَ الشيء: لّونه بالألوان وزيّنه ونمنمه، ونقش الخاتم: حفر عليه أو على فصّه، ونقش الرُحى: نقرها لتخشن) أي أن كلمة (نقش) تحمل أولاً معنى التلوين، وهو ما ذكره من كلمات بهذا المعنى بعد ذلك: (النقش: ما نُقش على الشيء من صور وألوان) و(نقش الشيء: لونه بالألوان وزيّنه) وبهذا المعنى أيضاً استخدم النقش في تفسير (الطِلّسْم) ص 651 فقال (الطِلَّسْم: نقوش تنقش على أجساد خاصة في أوقات مناسبة). أقول: كل ذلك صحيح،

---

[1] انظر مجلة (لغة العرب): الأب انستاس ماري الكرملي. مج 19/3/3 ص 377.
[2] (العيد الذهبي لمجمع اللغة العربية) (م. س.) ص 253.
[3] (معجم فصيح العامة) (م. س.) ص 453 ـ 454 و(قاموس المصطلحات والتعابير الشعبية): أحمد أبو سعد أيضاً، ص 323.
[4] (ألفاظ عامية فصيحة) (م.س.) ص 243.

أمّا ما تحمله كلمة النقش من معنى الحفر والنقر، فإنا نعقّب عليه بما قاله بشر فارس في مصطلحي (التصوير والنقش) وهو أن للتصوير معنيين "الأول إحداث شكل ممثّل بطريقة من طرائق الفنون نحو الرسم والنحت، والثاني تلوين الشكل الممثل. وكلا المعنيين مستعمل في القديم والحديث، لكن التصوير بمعناه الأول هو المشهور، ويحسن البحث عن اصطلاح موقوف على المعنى الثاني؛ ولفظة النقش هي المقترحة، ففي (تاج العروس) "النقش تلوين الشيء بلونين أو ألوان كالتنقيش" وعلى هذا يكون الناقش من يمثل الأشكال على اختلاف أنواعها مع استعمال الألوان كالمصوِّر بالمعنى الثاني، ونجعل النقّاش من يبسط الدهن على الحيطان. أمّا استعمال المعاصرين (النقش) في موضع الحفر والنقر فهو خطأ؛ إذ إن النقش في الخاتم مثلاً لا يفيد الحفر، بل إحداث شكل، والنقش في الحجر يفيد التنميق لا الكتابة. والرقوم خير من النقوش لهذا الغرض الأخير، وذلك بالعودة إلى "المفردات" للراغب في أصحاب الرقيم الذين قيل فيهم إنهم نُسبوا إلى حجر رقِّمت فيه أسماؤهم"[1].

ـ في ص 1097 يقول (هجّت النار: أجّت واتّقدت وسُمع صوت استعارها) وفي الهامش يذكر أن (العامة تقول هج فلان هجيجاً، إذا فرّ هارباً مسرعاً كأنه اتّقدت ناره)، وعن أحمد أبو سعد "يقول العامة: هجَّ فلان من ظلم فلان أو جوره إذا فرَّ مسرعاً وشرد في البلاد أو هام على وجهه، وهو قول يحسبه بعضهم عاميّاً، وهو من الفصيح الصحيح، ففي اللغة: الهجاج السير السابع، واستهجّ السائرَ: استعجله، كما في (القاموس).

واستعمله العرب بمعناه العامي منذ ستة قرون فقال ابن تغري بردي (ت 874)هـ في كتابه (النجوم الزاهرة) 158/2: ثمّ أمّنَهم، فهجّ أهل قرطبة إلى البلاد"[2].

ـ وفي ص 1122 يورد (الهاوَن والهاوُن) وهو وعاء مجوّف من النحاس أو الحديدُ يُدقُّ فيه) ثمّ يورد (الهاوون وهو الهاوُن). أقول: وهو بذلك يقدّم العامي أو ما ليس في كلام العرب على الفصيح؛ ذلك لأنَّ كلمة (هاوَن) دخيلة من الفارسية وليس في كلام العرب (هاوَن) على وزن (فاعَل) في حين أن (الهاوون) عربي صحيح كما جاء في (مجمل اللغة) لابن فارس. كذلك جاء عند الجواليقي قوله "يقولون الهاوَن والصواب أن يقال الهاوون بواوين على مثال (فاعول) لأنه ليس في كلام العرب كلمة على فاعَل وهو اسم موضع العين منها واوٌ. قال الشيخ أبو محمد برّي رحمه الله: قد حكى ابن قتيبة والجوهري أنه يقال هاوَن وزعم الجوهري أن أصله هاوُون فحذفت الواو الثانية تخفيفا وفتحت الواو التي قبلها لأنه ليس في الكلام"[3] . لهذا نرى حذف كلمة (الهاون) من المعجم والإبقاء على [الهاوون] صيغة فاعول الذي هو من الأبنية العربية[4].

---

[1] انظر مقالنا (بشر فارس في مصطلحاته الفنية والفلسفية): مجلة (التراث العربي) ع تموز 2000 ص 143.

[2] (معجم فصيح العامة) (م. س.) ص 471.

[3] (تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة) (م. س.) ص 30.

[4] انظر مقال (كتاب فاعول أصالة واستدراك): كاظم الأحمدي، مجلة (الجامعة) العراقية ع. شباط 1980 ص 103.

المصادر والمراجع :

(1) ـ (أدب الكاتب): ابن قتيبة، تحقيق محمد الدالي. بيروت، مؤسسة الرسالة ط2. سنة 1985.

(2) ـ (أضواء على لغتنا السمحة): محمد خليفة التونسي، كتاب العربي، الكويت 1985.

(3) ـ (الألفاظ السريانية في المعاجم العربية): البطريرك أفرام الأول برصوم. دمشق، مطبعة الترقي.)(د. ت).

(4) ـ (ألفاظ عامية فصيحة): د. محمد داود التنير. بيروت، دار الشروق 1987.

(5) ـ (معجم الألفاظ الفارسية المعرّبة): أدّي شير. بيروت، مكتبة لبنان 1990.

(6) ـ (تصحيح لسان العرب): أحمد تيمور. عني بطبعه ونشره محمد عبد الجواد الأصمعي. القسم الأول: المطبعة الجمالية بمصر 1334هـ. والقسم الثاني: القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبها 1343.

(7) ـ (تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة): الجواليقي، تحقيق عز الدين التنوخي. مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق (د. ت).

(8) ـ (تاج العروس من جواهر القاموس): الزبيدي. المطبعة الخيرية بمصر 1306// دار صادر.

(9) ـ (تهذيب اللغة): الأزهري، تحقيق عبد السلام محمد هارون. المؤسسة المصرية العامة 1964.

(10) ـ (دراسات في فقه اللغة العربية): د. السيد يعقوب بكر. بيروت ـ لبنان 1969.

(11) ـ (دراسات مقارنة في المعجم العربي): د. السيد يعقوب بكر. جامعة بيروت العربية 1970.

(12) ـ (الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية): الجوهري. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. ط2 بيروت، دار العلم للملايين 1979.

(13) ـ (العيد الذهبي لمجمع اللغة العربية): د. عدنان الخطيب. دمشق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر 1986.

(14) ـ (الفروق في اللغة): أبو هلال العسكري. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. ط5 منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت 1983.

(15) ـ (قاموس المصطلحات والتعابير الشعبية): أحمد أبو سعد. بيروت، مكتبة لبنان 1987.

(16) ـ (القاموس المحيط): الفيروزآبادي. بيروت، لبنان، دار العلم للجميع.

(17) ـ (الكليات): أبو البقاء الكفوي. تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري. دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط2 ـ 1981 ـ 1982.

(18) ـ (اللباب والقشور): توفيق قربان. سانبولو، البرازيل، مطبعة صفدي التجارية 1979.

(19) ـ (لسان العرب) ابن منظور، دار صادر.

(20) ـ (مختار الصحاح): الرازي. دمشق، دار الحكمة.

(21) ـ (المصباح المنير): الفيومي. لبنان، بيروت، المكتبة العلمية.

(22) ـ (معجم الألفاظ الزراعية): الأمير مصطفى الشهابي. مطبعة الجمهورية السورية.

(23) ـ (معجم الأخطاء الشائعة): محمد العدناني. بيروت، ط2، مكتبة لبنان 1982.

(24) ـ (المعجم الطبي الموحّد): إصدار اتحاد الأطباء العرب، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. ط3 /1983.

(25) ـ (معجم فصيح العامة): أحمد أبو سعد. بيروت، دار العلم للملايين 1990.

(26) ـ (المعجم الكامل في لهجات الفصحى): د. داود سلوم (جامعة بغداد). بيروت، مكتبة النهضة العربية، وعالم الكتب /1987.

(27) ـ (المعجم الفلسفي): د. جميل صليبا. ج1. بيروت، دار الكتاب اللبناني 1971.

(28) ـ (المعجم الوسيط): مجمع اللغة العربية بالقاهرة. ط3. دمشق، مكتبة النوري.

(29) ـ (المغـرب في ترتيب المعرب): المطرزي. تحقـيق محمـود فاخوري وعبد الحميد مختار، حلب، سورية. مكتبة أسامة بن زيد 1979.

(30) ـ (المـنجد): الأب لويـس معلوف. بيروت، المطبعة الكاثوليكية.

مجلات:

* مجلة (لغة العرب) مج 3 ـ 1913.
* مجلـة (المجمـع العلمـي العربي) دمشق مج سنة 1933.
* مجلـة (مجمـع اللغـة العربية) بدمشق. ع تموز 1981.
* مجلـة (مجمـع اللغـة العربية بدمشق) ع ت/ ـ 1983.
* مجلة (الجامعة) العراقية. ع شباط 1980.
* مجلة (التراث العربي) ع 85/تموز 2000.

الرموز المستخدمة في الدراسة:

المعجم: نقصد به (المعجم المدرسي) أينما ورد.

م: مادة.

ص: صفحة.

(): هـذان القوسان يحصران النص الأصلي لصاحب المعجـم من كلمات وعبارات، وغالباً ما نقرنهما برقم الصفحة.

[]: هاتـان العلامتان تحصران ما نقترح إضافته إلى المعجم في حال النقص، أو ما نستبدله بالخطأ.

□□□

شعر الشريف السبتي

(ـ 760هـ)

محمد هيثم غرّة[*]

لمحة عن الشاعر وحياته[1]:

هو ***أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن محمد بن علي بن موسى بن إبراهيم بن محمد بن ناصر بن جنون بن القاسم بن الحسن بن الحسين بن إدريس بن عبد الله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب.***

ولد في السادس من ربيع الأول سنة سبع وتسعين وستمائة في سبتة (وهي مدينة في المغرب الأقصى) كانت تصطخب بالعلماء والأدباء وتعجُّ بالمفكرين والفقهاء منذ القرن السابع بفضل ما انثال عليها من الأندلسيين المهاجرين من بلادهم بسبب الحروب.

نشأ الشريف في هذه المدينة وتلقى فيها علومه وثقافته وظهر نبوغه في الأدب واللغة، وساعده على ذلك كون أبيه من علماء سبتة البارزين في الفقه والأدب.

ويذكر هنا أن كثيراً من الكتب التي ترجمت للشريف نسَبَتْه إلى غرناطة وجعلت اسمه مقترناً بها فكانت تقول (الشريف الغرناطي) وهي نسبة غير دقيقة جاءته من انتقاله إلى غرناطة وقيامه بمنصب القضاء فيها.

(*) جامعة دمشق ــ كلية الآداب، قسم اللغة العربية.

(1) ترجمته في الإحاطة 18/2. والتعريف بابن خلدون ص61. وتاريخ قضاة الأندلس ص171، ووفيات ابن قنفذ ص361، ونثير فرائد الجمان ص231، ونثير الجمان ص145، والدرر الكامنة 352/3، وشذرات الذهب الجزء السادس وفيات 761 هـ، والديباج المذهب ص290، ونفح الطيب 189/5، ودرة الحجال 268/2، وبغية الوعاة 39/1، وشجرة النور الزكية ص233، وتاريخ الأدب لبروكلمان 318/11، والنبوغ المغربي ص211.

ثم ارتحل الشريف عن سبتة إلى الأندلس وهو في عنفوان شبابه، وسبب الارتحال أنه لم يهنأ له في سبتة عيش. ولم يطمئن له بال، يقول:

لولا مضاربُ من آل النبيّ بها	وهُنَّ ما هُنَّ من طيب ومن كرم
لقلت لا جادها صوب الحيا أبداً	إلا بناقع سمٍّ أو عبيط دم

فتصدر للإقراء والتدريس في مالقة (وهي مدينة في الأندلس على شاطئ البحر)، وعندما شاع فضله، وذاع صيته اتصل برئيس الكتاب وهو يومئذ الشيخ العلامة أبو الحسن بن الجياب، فجعله أبو الحسن في ديوان الإنشاء، ثم قاضيا في مالقة، فأخذ الشريف يشتد في نصرة المظلوم والضرب على يد الظالم. ونقل بعدُ من قضاء مالقة إلى قضاء غرناطة، كان ذلك سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة في زمن سابع ملوك بني نصر أمير المسلمين في الأندلس يوسف بن إسماعيل المكنى بأبي الحجاج. إلا أن الشريف عُزل بعد أربع سنوات من القضاء من غير زلة تحفظ ولا هناة تؤثر، فالتفت إلى التدريس وتفرّغ للإقراء، والتف حوله طلبة العلم يأخذون منه وينهلون من معين معرفته، ثم أعيد إلى القضاء في غرناطة وبقي فيه إلى أن توفاه الله ضحى يوم الخميس الحادي والعشرين من سنة ستين وسبعمئة.

رثاه شعراء كثيرون، ومن أبرزهم تلميذه ابن زَمْرَك الذي قال:

أغرى سراةَ الحيّ بالإطراق	نبأٌ أصمَّ مسامعَ الآفاق
أمسى به ليلُ الحوادث داجياً	والصبحُ أصبح كاسفَ الإشراق
فُجعَ الجميعُ بواحدٍ جُمعتْ له	شتى العلا ومكارمُ الأخلاق

ثقافة الشريف:

كانت ثقافته موضع احترام القوم في عصره ومحطَّ تقديرهم وإعجابهم، فقد كان عالماً وفقيهاً جليلاً وعلماً بارزاً من أعلام اللغة العربية في ذلك العصر، يقول تلميذه ابن خلدون (التعريف بابن خلدون ص61): "إنه شيخ الدنيا جلالة ووقاراً ورياسة وإمام اللسان حوكا ونظما في نظمه ونثره".

شيوخه وتلاميذه:

قرأ الشريف القرآن الكريم على أبيه، وأخذ عنه كثيراً من علوم اللغة العربية، لذلك كان شيخه الأول، وبعده أبو عبد الله محمد بن هانئ اللخمي السبتي، وأبو عبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي الرحالة المشهور، وأبو إسحاق الغافقي، وأبو عبد الله القرطبي، وغيرهم.

أما تلاميذه فكثيرون، أشهرهم أبو عبد الله لسان الدين بن الخطيب الشاعر الأديب، والمؤرخ الكبير ابن خلدون، والوزير الشاعر محمد بن يوسف بن زَمْرَك، وأحمد بن حسين المعروف بابن

قنفذ صاحب (الوفيات).

مؤلفاته:

ــ التقييد الجليل على كتاب التسهيل.

ــ تقييد على درر السمط في خبر السبط لابن الأبار.

ــ جُهد المُقِلّ (وهو ديوان شعره الذي أهداه إلى تلميذه ابن الخطيب)

ــ الدرة النَحوية في شرح الآجُرّوميّة.

ــ رفع الحُجُب المستورة عن محاسن المقصورة.

ــ شرح التنبيه لأبي إسحاق الشيرازي.

ــ شرح القصيدة الخزرجيّة في العروض والقوافي.

ــ اللؤلؤ والمرجان من بحر أبي البركات بن الحاج يستخرجان.

ــ مختصر في الوثائق.

شعره:

كان الشريف إلى جانب ما ذكر شاعراً مطبوعاً، وله في الشعر ــ كما يقول تلميذه ابن الخطيب ــ (الإحاطة *185/2*): القِدْح المعلّى والحظ الأوفر والدرجة العليا، ونظمه ــ كما يقول النباهي ــ (تاريخ قضاة الأندلس ص*165*): كلّه رائق المعنى صريح الدلالة صحيح المعنى.

وديوان شعره مفقود، قال ابن سودة في (دليل مؤرخ المغرب الأقصى ص*427*): وقفنا على طرف منه حين البحث في الخرم بخزانة القرويين وقد دخله التلاشي جدًّا والأمر لله.

ومن حسن الحظ أن كتب التراجم قد احتفظت بالمقدمة التي قدمها بها الشريف ديوان شعره (جهد المقلّ) والتي تضمنت كثيراً من ضروب الزينة اللفظية وهي تمثل أيضاً قيمة النثر الفني وروعة التأليف عند أبي القاسم الشريف.

قال فيها: (الإحاطة *186/2*).

"الحمد لله نُرَدِّدُهُ أخرى الليال، فهو المسؤول أن يعصمنا من زلل القول وزلل الأعمال، والصلاة على سيدنا محمد خاتم الإرسال.

هذه أوراق ضمنتها جملة من بنات فكري، وقطعاً مما يجيش به في بعض الأحيان صدري، ولو حزمت لأضربت عن كتبها كل الإضراب، ولزمت في دفنها وإخفائها دِيْنَ الأعراب، لكنني آثرت على المحو الإثبات وتمثلت بقولهم إن خير ما أوتيته العرب الأبيات، وإذا هي عُرضت على ذلك المجد، وسألها كيف نجت من الوأد، فقد آويتها من حرَمكم إلى ظلّ ظليل، وأحللتها من بنائكم مُعَرَّساً ومقيل، وأهديتُها علِماً بأن كرمكم بالإغضاء عن عيوبها جدُّ كفيل، فاغتنم قلة التهدية مني إن

جهـد المقل غير قليل، فحسبها شرفاً أن تبوأت في جنابك كنفاً وداراً، وكفاها مجداً وفخراً أن عقدت بينها وبين فكرك عقداً وجواراً".

ولمـا كان ديوان شعره مفقوداً فقد حاولت أن أجمع ما تناثر من شعره في كتابه (رفع الحجب المستورة) وفي الكتب التي تحدثت عنه أو ترجمت له فلم يتجاوز ذلك مئة وخمسين بيتاً.

والأغـراض الشـعرية التي طرقها الشريف متنوعة، مدح صادقاً لم يرجُ الجزاء، ورثى باكياً الأهـل والأصـدقاء، وتغزل عاشقاً بمن اختصها من النساء، وتشبب متيماً قل عنده الرجاء، وبكى شبابه وزهد، ووصف وأجاد.

لكن أبرز هاتيك الأغراض وأشيعها في شعره الغزل والوصف.

أمـا الغـزل فقد جاء عنده في سبع قصائد (منها مقطوعات) وأشهرها قصيدته التي على النون والتي تجاوزت الثلاثين بيتاً، وهي أطول قصائده على الإطلاق. وغزله على نوعين:

حسّـي: ذكر فيه اللثم والتقبيل واحمرار الوجنات كما في المقطوعة الثامنة، وهفهفة القد وطول الجيد كما في المقطوعة الثانية والعشرين.

وعذري: ذكر فيه صدود المحبوب وبخله بالوصال، وشبّه نفسه فيه بالشاعر "توبة" فلقد أصابه في الحبّ ما أصابه كما في القصيدة السابعة والعشرين.

وأما الوصف فقد جاء عنده في ثماني مقطوعات لم تتجاوز الواحدة منها عشرة الأبيات، وصف دولاب الماء وناعورة السقي والزورق والمنزل والرمح ودواة الحبر وشقائق النعمان.

ومـا يلفت النظر في مجموعه الشعري قصيدته التي قالها حينما أجبر على مغادرة سبتة موطن رأسـه والارتحـال إلى الأندلس، فقد جاءت معبرة عن نفسية الرجل الذي لم يقدّر الناس علمه وأدبه وأخلاقه وعمله وفضله. (القصيدة الرابعة والعشرون).

وكأننـي بأصـحاب تلك المصادر التي ذكرت الرجل أو ترجمت له قد اكتفت باختيار أمثله من شـعره فأخذوا ما أخذوا وذكروه، وتركوا ما تركوا وأهملوه فضاع. وهذا عندي من باب التخمين قد يصحُ وقد لا يكون صحيحاً.

وبعد:

فلقـد وجـدت الشـريف شاعراً مطبوعاً ليس عنده تكلف، ينساب شعره عذباً زلالاً في جداول الفكـر والقلـب، ما رأيت عنده ما كان يطغى على شعر تلك المرحلة من الزخرفة الكلامية والحلل البديعية إلا ما تسرَّب منها عفو الخاطر.

ووجـدتُ ألفاظه رقيقة مأنوسة بعيدة عن الغرابة أو التعقيد اللذين كثيراً ما يلاحظهما المرء في شعر العلماء والفقهاء والمُحدِّثين واللغويين، لذلك شبّه شعره بالنجوم لو نظمتْ سلكاً، وهو يجري مع النفوس ويملكها ملكاً.

وتزخـر قصـائده بالمصـطلحات التاريخـية والفقهية والاجتماعية ممّا يدلُّ على تنوّع ثقافته

واختلاف مقاصده العلمية والأدبية (كما في القصيدة السابعة والعشرين).

ولا أزعم أن المعاني التي جاء بها الشريف معان جديدة، ولكنه ألبسها لبوساً حسناً من اللفظ وكساها من الحُلى البلاغية ما جعلها وكأنها تعرض لأول مرة، حتى قال فيها شيخه ابن هانئ السبتي: غرّاء جالبة السرّاء، آخذة بمجامع القلوب، موفية بجوامع المطلوب جالية لصدأ القلوب (النبوغ المغربي 488).

(1)

قال في النعمان (شقائق النعمان) مورياً: (من الوافر)

1 ـ حدائقُ أنبتتْ فيها الغوادي ... ضروبَ النَّوْرِ رائقة البهاء

2 ـ تجودُ بكلِّ هطّالٍ كفيلٍ ... لها في كلِّ يوم بارتواء

3 ـ فما يبدو بها النعمانُ إلا ... نسبناهُ إلى ماءِ السماء

التخريج والتوثيق:

الأبيات في: رفع الحجب المستورة 156/1، ونفح الطيب 198/5، والوافي في الأدب العربي 439/2، والأدب المغربي 241، وهي ـ ما عدا الثاني ـ في النبوغ المغربي 23.

الشروح والتعليقات:

1 ـ الغوادي: ج غادية وهي السحابة تمطر غدوة، النَّوْر: الزهر الأبيض.

2 ـ ماء السماء: ورّى الشاعر هنا بذكر اسم ملك العرب النعمان بن المنذر بن ماء السَّماء.

(2)

وقال وقد وخطه الشيب: (من الطويل)

1 ـ دعتْني إلى لهو التصابي وما درتْ ... بأنّ زمان اللهو عنيَ ذاهبُ

2 ـ فقلتُ لها مالي وللّهو بعدما ... تولّى الصبا وازورَّ للغيدِ جانبُ

3 ـ وقد وخطتْ بيضٌ من الشعر لمّتي ... تخبِّر أنَّ البيض عني رواغبُ

4 ـ أللهو وفجرُ الشيب قد لاح بدؤهُ ... بفَوْدي فقالت: أوّلُ الفجر كاذبُ

التخريج والتوثيق:

الأبيات في رفع الحجب المستورة 30/2، وذكريات مشاهير رجال المغرب 21.

الشروح والتعليقات:

2 ـ ازورّ: أعرض، الغيد: ج غيداء وهي الحسناء تتثنّى في لين ونعومة.

3 ـ وخطه الشيب: خالط سواد شعره، اللمة: بكسر اللام شعر الرأس المجاور شحمة الأذن.

4 ـ الفوْد: جانب الرأس مما يلي الأذن إلى الأمام.

(3)

وقال متغزلاً: (من الوافر)

1 ـ وأحـــورَ زانَ خديّـــه عِـــذارٌ	ســـبى الألـــبابَ مـــنظرهُ العجـــابُ
2 ـ أقـــول لهـــم وقـــد عابوا غرامي	بـــــه إذ لاح للدمـــــع انســـــكابُ
3 ـ أبعـــد كـــتاب عارضـــه يُـــرَجّى	خـــلاصٌ لـــي وقـــد ســـبقَ الكـــتابُ

التخريج التوثيق:

الأبيات في شذرات الذهب الجزء السادس وفيات 761، ونفح الطيب 195/5.

الشروح والتعليقات:

1 ـ الأحـــور من الحور وهو شدّة بياض العين مع شدة سوادها، والعِذار للغلام جانب لحيته، وسبى: أسر، والألباب: العقول.

3 ـ العارض: صفحة الخد.

(4)

وقال متغزلاً وذكر الشَّعَر: (من البسيط)

1 ـ غـــزالُ أُنْسٍ كم استدنيتُهُ فنأى	عنّـــي وأعـــرضَ مُـــزوراً بجَانـــبهِ
2 ـ طالـــتْ عليَّ ليالٍ في هواهُ كما	طالـــتْ علـــيه لـــيالٍ مـــن ذوائِـــبهِ

التخريج والتوثيق:

البيتان في رفع الحجب المستورة 35/1، والنبوغ المغربي 736، والوافي في الأدب العربي 2/ 436، وذكريات مشاهير رجال المغرب 22.

الشروح والتعليقات:

2 ـ الذوائب جمع ذؤابة وهي ضفيرة الشعر المرسلة.

(5)

وقال في دولاب: (من الوافر)

1 ـ ومُـترعةٍ يَغُـلُّ الـروضُ مـنها إذا عَلَّـتْ مـن المـاءِ الفـراتِ

2 ـ بـدا دولابُهـا فلكـاً ولاحـتْ بدائـرهِ كواكـبَ سـائراتِ

3 ـ إذا مـا الـروضُ قابلهُـنَّ كانتْ علـيهِ بكُـلِّ سـعدٍ طالعـاتِ

4 ـ تـراها إنْ شـعاعُ الشـمسِ لاقى بـياضَ المـاءِ مشـرقةَ الإيـاةِ

5 ـ وأعجـبُ أنَّهُـنَّ ذواتُ نَـوْءٍ غزيـرٍ وهـي تغـربُ خاويـاتِ

التخريج والتوثيق:

الأبـيات في رفع الحجب المستورة 136/1 ـ 137، وتاريخ قضاة الأندلس 174، والوافي في الأدب العربـي 435/2، وهي في ذكريات مشاهير رجال المغرب 23 جاء فيه صدر البيت الخامس كما يلي: وأعجبُ أنها دارت بنوء.

الشروح والتعليقات:

1 ـ المترعة: المملوءة ماء، علَّ: شرب ثانية أو تباعاً، الفرات: الشديد العذوبة.

2 ـ كواكبَ: حالٌ صاحبها فاعل لاحت.

3 ـ السـعد: اليُمـن وهو نقيض النحس، وسعود النجوم عدة كواكب يقال لكل واحد منها سعدُ كذا.

4 ـ الإياة، بفتح الهمزة وكسرها نور الشمس وضَوْءُها، والجمع آياء وإياء كـ أكَمة وإكام.

5 ـ النوء: المطر الشديد.

(6)

وقال ـ وهو في سن الصغر ـ يصف زورقاً ركبه: (من الكامل)

1 ـ وغيـبةِ الإنشـاءِ سـرْنا فوقَها والـبحرُ يسـكنُ تـارةً ويمـوجُ

2 ـ عُجـنا نـوْمُ بهـا معاهدَ طالَما كرمـتْ فعـاجَ الأنـسُ حيـثُ نعـوجُ

3 ـ وامـتدَّ منْ شمسِ الأصيلِ أمامَنا نَـوْرٌ لـه مـرأىً هـناكَ بهـيجُ

4 ـ فكـأنَّ مـاءَ الـبحرِ ذائبُ فضةٍ قـدْ سـالَ فـيهِ مِـن النُّضـارِ خلـيجُ

التخريج والتوثيق:

الأبـيات فـي رفع الحجب المستورة 134/1، والوافي في الأدب العربي 435/2، وفيه (مرة) مكان (تارة) في عجز البيت الأول.

الشروح والتعليقات:

1 ـ عاج: عرج، معاهد: منازل.

3 ـ الأصيل: الوقت حين تصفر الشمس لمغيبها.

4 ـ النضار: الذهب، وقد طابق بينه وبين الفضة، الخليج: نهر يشتق من نهر كبير.

(7)

وقال في الخال: (خال من يهواه): (من الكامل)

1 ـ كـم قلتُ للرشأ الذي ما عنهُ لي	صـبرٌ ولا لـيَ عـن هـواهُ بـراحُ
2 ـ مـا لاحَ خـدُّكَ والسوادُ شعارُهُ	إلا انثنيـتُ ودمعـيَ السـفاحُ

التخريج والتوثيق:

البيـتان في نثير فرائد الجمان 235، وبغية الوعاة 39/1، والوافي في الأدب العربي 441/2، وذكريات مشاهير رجال المغرب 21، وفيه (سواه) مكان هواه في عجز الأول.

الشروح والتعليقات:

1 ـ الرشا: ولد الظبية إذا قوي ومشى وهو هنا المحبوب، البراح: المتسع من الأرض والمراد هنا المفر.

2 ـ قوله (والسواد شعاره): يريد الخال وهو شامة سوداء في الخد.

(8)

وقال في اللثم: (من الوافر)

1 ـ ظفـرتُ بلـثمِها فـبدا احمـرارٌ	بوجنـتها يـزيدُ القلـبَ وجـداً
2 ـ فأغـراها بـيَ الواشـي فظلـتْ	تلـومُ ولـم أكـنْ ممـنْ تعـدى
3 ـ فمـا كانـتْ سـوى قُـبَلٍ بعيـنٍ	جنيـنُ أقاحـيا وغرسْـنَ وَرْدا

التخريج والتوثيق:

الأبـيات من ديوانه المفقود (جهد المقل) ذكرت في تاريخ قضاة الأندلس 175، النبوغ المغربي 736، الوافـي فـي الأدب العربي 440/2، تاريخ الأدب العربي لفروخ 477/6، وذكريات مشاهير رجال المغرب 21؟

الشروح والتعليقات.

2 ـ أغرى: حض على.

3 ـ الأقاحي: ج أقحوان وهو نبات عشبي أوراق زهره صغيرة وجميلة.

(9)

وقال يصف ناعورة ماء: (من الطويل)

1 ـ وذي فلـكٍ مـا دارَ إلا قضى بأن — يُعـادَ إلـى الـروضِ الشـبابُ جديـدا

2ـ تجـودُ بـنوءِ الفـرغِ فيه كواكبٌ — فتَسـقي وهـاداً ريُهـا ونُجـودا

3 ـ إذا الكوكـبُ المائيُ منهُن قُورنت — بـه أنجـمُ الأزهـارِ كُـن سُـعودا

التخريج والتوثيق:

الأبيات في رفع الحجب المستورة 136/1، والوافي في الأدب العربي 435/2.

الشروح والتعليقات:

الوهاد: ج وَهْدة وهي الأرض المنخفضة، والنُجود ج نَجْد وهو ما ارتفع من الأرض من تل أو جبل. وقد طابق الشاعر بين الوهاد والنجود.

(10)

وقال في منزل مضمنا: (مجزوء الكامل المرفل)

1 ـ يـا راكـباً يطْـوي المطيْ..... — يَ بـهِ الفـلا بـيداً فبـيدا

2 ـ متوسـداً أعضـادهَا — يرمـي بهـا البـلدَ البعـيدا

3 ـ دعْ عـنكَ أعمـالَ الـركا — بَ وحُـطّ عنهُـن القـتودا

4 ـ وانـزلْ بـه بيـتاً لآ — لِ البيـتِ بالعلـياء شـيدا

5 ـ للضـيف فـيه حكمُـهُ — مـنهمْ ويُولـونَ المـزيدا

6 ـ لمْ يذخروا عنك الطريـ ... قَ إذا أتيتَ ولا التليدا

7 ـ خلقٌ لهم ورثوهُ عن ... عمرو الذي هَشَمَ الثريدا

التخريج والتوثيق:

الأبيات في رفع الحجب المستورة 100/1 والوافي بالأدب العربي 439/2.

الشروح والتعليقات:

1 ـ المَطيّ ج مطيّة وهي الدابة يركب ظهرها، والبيد ج بيداء وهي الفلاة.

2 ـ الأعضاد ج عضد وهي ما بين المرفق والكتف.

3 ـ القُتود جمع القتَد وهو خشب الرحل.

6 ـ ذخر: خبأ، الطريف: الجديد والمستحسن، التليد: القديم، وقد طابق بينهما.

7 ـ الشطر الثاني تضمين من قول الشاعر:

عمرو الذي هشَم الثريدَ لقومه ... ورجال مكةَ مسنِتون عجافُ

(11)

وقال يصف دولاب السقي: (من الطويل)

1 ـ وذاتِ حنينٍ تَستهلُ دموعُها ... سجاماً إذا يحدو ركائبَها الحادي

2 ـ تعجبتُ أنْ ليستْ تريمُ مكانَها ... ولم تخلُ من تأويبِ سيرٍ واسئاد

3 ـ وأرصدتُها في الروض أية عدةٍ ... فكانتْ لدفعِ المحْلِ عنهُ بمرصادِ

4 ـ تخالفَ ماءُ المزنِ حُكماً وماؤُها ... وكلٌ على روضِ الرُبا رائحٌ غادِ

5 ـ فيُنجدُ هذا بعدَ أن كانَ مُتْهِماً ... وذاكَ تراهُ مُتهِما بعدَ إنجادِ

6 ـ لئن قذفتْ ذوبَ اللُجينِ على الثرى ... لقد خلَّصتْهُ القُضْبُ حَلْياً لأجيادِ

التخريج والتوثيق:

الأبيات في رفع الحجب المستورة 136/1، والنبوغ المغربي 765، والوافي بالأدب العربي، 2 /432، وذكريات مشاهير رجال المغرب 22.

الشروح والتعليقات:

1 ــ تستهل دموعها: أي تتساقط، سجاماً: انصباباً، وقد استعار الدموع للماء.

2 ــ الإسئاد: سير الليل كله.

3 ــ المَحْل: الجَدْب ويُبْس الأرض.

4 ــ المُزْن: السحاب، الربا: ج ربوة وهي ما ارتفع من لأرض.

5 ــ ينجد: يصيب المكان المرتفع، يتْهم. يصيب الأرض المنخفضة.

6 ــ اللجين: الفضة، الثرى: التراب، الأجياد: ج جيد وهو العنق.

(12)

وقال في الليلِ والشَّعَر: (من البسيط)

1 ــ ليلٌ وليلٌ ففرعٌ وارفٌ ودُجىً	طالا فوا حَزَني مِما أكابِدُهُ
2 ــ شاهدتُ في ذاكَ بدراً لا أهيمُ به	وهِمْتُ في ذا ببدرٍ لا أشاهِدُهُ

التخريج والتوثيق:

البيتان في رفع الحجب المستورة 35/1، والوافي بالأدب العربي 436/2، والأدب المغربي 240.

الشروح والتعليقات:

1 ــ الفرع: الشعر، وارف: طويل ممتد.

(13)

وقال في وجوب القناعة: (من الوافر)

دَع الدنيا مذممةً فليستْ	تُطالِبها سوى ندمٍ وحَسْرَهْ
وخذْ منها القليلَ يكنْ كفافاً	فحسبُكَ مِنْ غِنىً ماءٌ وكِسْرَهْ

التخريج والتوثيق:

البيتان في رفع الحجب المستورة 53/2.

الشروح والتعليقات:

2 ــ كسْرة: قطعة من الخبز.

(14)

وقال في الغزل موريًا: (من الطويل)

1 ــ وأحورَ وَسْنانِ الجفونِ مرابطٍ ... سبى حُسْنُهُ لبَّ اللبيبِ وصبرَهُ

2 ــ حَمى ثغرَهُ عني بمرهفِ جفنِه ... ولا غروَ أنْ يحمي المُرابطُ ثغرَهُ

التخريج والتوثيق:

البيتان في نثير فرائد الجمان 234.

الشروح والتعليقات:

1 ــ الحور: شدة بياض العين مع شدة سوادها، الوسنان: النعسان، المرابط في الثغر: حامية من العدو، سبى: أسر، اللبّ: العقل.

2 ــ ثغره في الشطر الأول فمه، الجفن المرهف: اللطيف الآسر، لا غرو: لا عجب، وقد وقعت التورية هنا في (ثغر ــ يحمي ــ مرابط).

(15)

وقال يصف زيارة محبوبته له وفراقها مع الصبح: (من الكامل)

1 ــ زارتْ بأكرمِ ليلةٍ وفَّى بها ... حقَّ الصبابةِ زائرٌ ومَزورُ

2 ــ نتطارحُ الشكوى وقد شَرَدَ الكرى ... عنّا فنُسْعِدُ في الهوى ونَغورُ

3 ــ ثم انجلى الإصباحُ فالتَفَتَتْ كما ... يَرنو غزالُ الرَبرَبِ المذعورُ

4 ــ حتى إذا قامتْ تَمدُّ بنورِها ... متبلّجَ الإصباحِ حينَ يُنيرُ

5 ــ طارَ الفؤادُ فظلتُ أعجبُ وهو في ... شركِ الهوى قد صيد كيفَ يطيرُ؟

التخريج والتوثيق:

الأبيات في رفع الحجب المستورة 39/2، النبوغ المغربي 736، ذكريات مشاهير رجال المغرب 21.

الشروح والتعليقات:

2 ــ نتطارح الشكوى: يبثها بعضنا لبعض، الكرى: النعاس أو النوم.

3 ــ الربرب: القطيع من بقر الوحش أو الظباء، المذعور: الخائف.

4 ـ متبلج الإصباح: إشراقته وإضاءته.

5 ـ الشرك: حبائل الصيد.

(16)

وقال في الغزل : (من الوافر)

1 ـ ولا كمنمنمِ الخدّينِ غالتْ بدائعُ حُسنهِ حُسنَ اصطباري

2 ـ رأى الألحاظَ تجرحُ وَجْنَتَيْهِ فسنَّ عليهما وردَ العِذارِ

التخريج والتوثيق:

البيتان في نثير فرائد الجمان 235.

الشروح والتعليقات:

1 ـ المنمنم: المزخرف والمرقش والمزين، غالى: بالغ وفاقَ.

2 ـ العذار للغلام: جانب لحيته.

(17)

وقال في دواة: (من الوافر)

1 ـ وناصعةِ البياضِ تخيّروها من العاجِ الموشّحِ بالنُّضارِ

2 ـ أقولُ وقد صببتُ الحبرَ فيها كذاكَ الليلُ يولجُ في النهارِ

التخريج والتوثيق:

البيتان في ذكر مشاهير رجال المغرب 235.

الشروح والتعليقات:

1 ـ العاج: ناب الفيل، والنضار: الذهب.

2 ـ الشطر الثاني فيه نظر إلى الآية الكريمة ﴿يولج الليل في النهار﴾

(18)

وقال على جهة الدعابة في رجل كان كثيراً ما يحضر عند الطعام ويدعى إلى الولائم فلا تفوته:

(من مجزوء الرجز)

1 ـ قالوا أبو بكرِ متى ... ما حَضَرَ الأكلُ طلغ

2 ـ وإن تكن ولِيمةٌ ... يَخبُ فيها ويضَعْ

3 ـ ما أعجبَ السعدَ الذي ... ساعدَ ذلكَ اللُكَعْ

4 ـ فقلتُ: حقاً قلتُمْ ... لكنهُ سعدُ بلَعْ

التخريج والتوثيق:

الأبيات في رفع الحجب المستورة 106/1، والنبوغ المغربي 917، وذكريات مشاهير رجال المغرب 23.

الشروح والتعليقات:

2 ـ الخبب والوضع ضربان من العدو أو المشي.

3 ـ اللكع: اللئيم أو الأحمق.

4 ـ سعد بلع: اسم لأحد منازل القمر.

(19)

قال يمدح المقام السلطاني النصري: (من البسيط)

1 ـ لم يبرحِ المجدُ يَسمو ذاهباً بِهِمُ ... حتى أجازَ الثريَّا وهوَ ما قَنِعا

التخريج والتوثيق:

البيت في رفع الحجب المستورة 21/1، ودرة الحجال 168/2

الشروح والتعليقات:

1 ـ الثريا: مجموعة من النجوم، قال الشاعر معلقاً على هذا البيت (فقولي: وهو ما قنع، من التبليغ الذي أفاد زيادة في المعنى ظاهرة).

(20)

وقال في وصف دولاب السقي: (من البسيط)

1 ـ وذاتِ سيرٍ إذا حنَّتْ ركائبها ... حنَتْ فراقتْكَ في مرأىً ومُستَمَعِ

2 ـ كأنّها فلكٌ دارتْ كواكبُهُ ... على الرياض بنومٍ غيرِ منقشعِ

3 ـ تماثلُ السحبَ صوباً بل تخالفُها — إذا استهلّ حيا الهتانةِ الهمِعِ

4 ـ هذي من الماء تُعلي كلَّ منخفضٍ — وتلكَ تُنزلُ منهُ كلَّ مرتفعِ.

التخريج والتوثيق:

الأبيات في رفع الحجب المستورة 136/1، والوافي بالأدب العربي 435/2

الشروح والتعليقات:

1 ـ السير: قطعة مستطيلة من الجلد، وذات سير كناية عن دولاب السقي.

2 ـ الرياض: ج روضة وهي البستان أو الأرض ذات الخضرة والماء، منقشع: منكشف.

3 ـ صوباً: انصباباً، والصَّوْب هو المطر بقدَر، لا ينفع ولا يؤذي، استهلّ: انهلّ، الحيا: المطر: الهتّانة: السحابة، الهمع: الماطرة.

(21)

وقال في وصف الرمح: (من الكامل)

1 ـ وأصمَّ ممطولِ الكعوبِ إذا اقتضى — مُهَجَ الكُماةِ فدينُه لا يُمطَلُ

2 ـ متوقدٌ حتى أقولَ أذابلٌ — بيديَّ منهُ أم ذبالٌ مشعلُ

3 ـ لولا التهابُ النصلِ أينَعَ عودُهُ — مما يعلُّ من الدماءِ وينهلُ

4 ـ فاعجبْ له إن النجيع بطرْفِهِ — رمدٌ ولا يخفَى عليهِ مقتلُ

التخريج والتوثيق:

الأبيات في رفع الحجب المستورة 12/2، والنبوغ المغربي 766، والوافي بالأدب العربي 2/ 438، وذكريات مشاهير رجال المغرب 22.

الشروح والتعليقات:

1 ـ ممطول الكعوب: الرمح المضروب طولاً من مطَلَ الحديد إذا مدّه ليطول والمهج: ج مهجة وهي القلب أو الروح أو النفس، الكماة: ج كمي وهو الشجاع المقدام البطل: لا يُمطَلُ: لا يؤجل.

2 ـ ذبال: ج ذبالة وهي الفتيلة، والذابل: الرمح.

3 ـ النصل: حديدة الرمح، يعلّ: يشرب ثانية، ينهل: يشرب حتى الارتواء.

4 ـ النجيع: الدم.

(22)

وقال متغزلاً: (من السريع)

مهفهفُ القدِّ بديعُ الحلا يعطي بجيد للرشا الخاذلِ

رمى بنبلِ اللحظِ في مهجةٍ غادرَها بِشُغلٍ شاغلِ

وانعطف الصدغانِ في خدِّه رَدَّكَ لأمينِ على نابلِ

التخريج والتوثيق:

الأبيات من ديوانه المفقود (جهد المقلّ)، ذُكِرَتْ في تاريخ قضاة الأندلس 176، والوافي بالأدب العربي 440/2.

الشروح والتعليقات:

1 ـ مهفهف: الضامر البطن الدقيق الخصر، الرشأ: ولد الظبية إذا قوي وقد خفف من الهمز في البيت لضرورة الوزن، الخاذل: المتخلف عن قطيعه.

2 ـ النبل: السهام، اللحظ: العين، المهجة: القلب.

4 ـ الصدغان: مثنى صدغ وهو الشعر المتدلي بين العين والأذن أو مكانه، وهما صدغان، اللأمة: أداة الحرب من رمح ودرع... والنابل: الذي معه نبل يرمي به.

(23)

وقال يرثي صديقه ابن هانئ السبتي: (من الطويل)

1ـ سقى اللهُ بالخضراءِ أشلاءَ سؤددٍ تَضمَّنَهُنَّ التُّربُ صوبَ الغمائمِ

التخريج والتوثيق:

البيت في الوافي بالأدب العربي 443/2.

الشروح والتعليق:

أشلاء: ج شلو وهو العضو، والأشلاء الأعضاء بعد التفرق والبلى، والغمائم ج غمامة وهي السحابة، وهذا البيت مطلع قصيدة الشريف في رثاء صديقه.

(24)

وقال لما نبتْ به سبتة فغادرها إلى الأندلس:

(من البسيط)

1 ـ يا أيُها الراكبُ المزجي ركائبَهُ — يحثُها السيرُ بينَ الغَوْرِ والأكمِ

2 ـ أبلغْ بسبتة أقواماً ودونَهمُ — عرضُ الفلا وذميلُ الأينقِ الرسُمِ

3 ـ ولُجٌّ ذي ثُبجٍ طامٍ كأن بهِ — أعلامَ لبنانَ أو كثبانَ ذي سَلَمِ

4 ـ ألوكةً من غريبٍ دارهُ قَذفٌ — مرماهُ، لا صددٍ منهم ولا أممِ

5 ـ إني بأندلسٍ آوي إلى كنفٍ — للمجدِ رحبٍ وظلٍ للعُلا عممِ

6 ـ وإن غرناطة الغرّا حللتُ بها — فصرتُ منْ ريبِ هذا الدهرِ في حرمِ

7 ـ ليستْ كأخرى خلا ربعٌ بها وجفا — رهطٌ وأُخفِرَ ما للمجدِ مِن ذممِ

8 ـ وأنْكرتني مغانيها وما عُرِفَت — إلا بقوميَ في أيامنا القُدم

9 ـ لولا مضاربُ من آل النبيِّ بها — وَهُنَّ ما هُنَّ مِن طيبٍ ومِن كَرمِ

10 ـ وفتيةٌ من بني الزهراءِ قد كرَموا — لهمْ أوامرُ مِن ودٍّ ومِنْ رحمِ

11 ـ لقلتُ لا جادها صوبُ الحيا أبداً — إلا بناقعِ سُمٍّ أو عبيطِ دمِ

12 ـ لا يُسفحنَّ عليها الدمعُ مِنْ جزَعٍ — يوماً ولا يُقْرعَنَّ السنُ مِن ندمِ

13 ـ ما ضرَّني أنْ نَبا بي أو نَأى وطني — منها ولي شرفُ البطحاءِ والحرمِ.

التخريج والتوثيق:

الأبيات في تاريخ قضاة الأندلس 175.

الشروح والتعليقات:

1 ـ المزجي: السائق، الغَوْر: المنخفض من الأرض، الأكم: ج أكمة وهي الرابية أو التل.

2 ـ الذميل: من ذمل البعير إذا سار سيراً سريعاً، الأينقُ: ج ناقة وهي أنثى الإبل، الرسم: من رسمت الناقة أي أثرت في الأرض من شدة الوطء.

3 ـ الثبج من البحر أعالي موجه، ومن الرمل ما غلظ من وسطه.

4 ـ ألوكة: رسالة، قذف: بعيد، الأمَم: القريب.

7 ـ أخفر: نقض عهده، ذمم: ج ذمَّة وهي هنا الحق والحرمة والعهد.

11 ـ لا جادها: لا نزل بها، الحيا: المطر، ناقع سمٌّ: السم المنقوع، وعبيط دم: الدم السائل حديثاً.

13 ـ نبا بي: جفاني.

(25)

وقال يهنئ المقام العليَّ النصري بموت عدوه: (من الوافر)

1 ـ ولو أملى لهُ الإمهالُ حتّى تسيرَ إليه بالجيشِ اللُّهام

2 ـ لَجَرَّعَهُ سيوفُكَ أيَّ كأسٍ مثملة مِنَ الموتِ الزؤامِ

3 ـ وكنت متى تشُب وقودَ حربٍ على الأعداءِ مشعلةِ الضرامِ

5 ـ جعلتَ النصر بين يديك فيها طليعة جيشك السامي القتامِ

6 ـ فتثخنُ في عِداك بكل أرضٍ سعودُكَ قبل إثخانِ الحسامِ

التخريج والتوثيق:

الأبيات في رفع الحجب المستورة 90/1.

الشروح والتعليقات:

1 ـ اللهام: الجيش العظيم.

2 ـ مثملة: مملوءة مسكرة، الزؤام: العاجل أو الكريه.

3 ـ الحِمام: الموت.

4 ـ تشبُّ: توقد، الضرام: الاشتعال.

5 ـ القتام: الغبار الأسود.

6 ـ تثخن في عداك: تبالغ في قتلهم، الحسام: السيف.

(26)

وقال فيما يتعلق بطول الليل وذكَرَ انبلاج الصبح بعد ذلك: (من الطويل)

1ـ خليليَّ كمْ مِن ليلةٍ قَد سهرتُها أراقبُ فيها النجمَ والنجمُ حيرانُ

2 ـ وقَد حالَ دونَ الصبحِ بحرٌ مِنَ الدُجى إلى أنْ نجا مِن غمرِهِ وهوَ عُريانُ

التخريج والتوثيق:

البيتان في رفع الحجب المستورة 55/1، والوافي بالأدب العربي 435/2

الشروح والتعليقات:

3 ــ الدجى: ج دجية وهي الظلمة، الغمر: الماء الكثير.

(27)

وقال متغزّلاً بمولاه الرومي: (من الوافر)

1ــ دعيني من مقال العاذلَيْنِ	وخلّي بين تَهْيامي وَبيْني
2ــ ومَنْ يَكُ سالياً فلديَّ حبٌّ	سلوُ القلبِ عنهُ غيرُ هَيْنِ
3ــ علقتُ فمقلتي للنوم حربٌ	بأعزلَ وهو شاكي المقلتينِ
4 ــ مليحِ الدل شاقتْ كلَّ قلبٍ	شمائلُهُ وراقتْ كلَّ عينِ
5ــ جَنَى وحمى فلم أطلب بثأري	محاجِرَهُ ولم أتقاضَ دَيْني
6 ــ أهيمُ بخدّه وبمبْسَميه	فأنسب بالحمى والأبرقينِ
7 ــ عقدتُ مع الغرام فبعتُ فيه	وقاري والتصبرَ صَفقَتَيْنِ
8 ــ وهمتُ بناعمِ العطفينِ فيه	عذابُ الصبِّ عذبُ المرشفيْنِ
9 ــ تُدير عليَّ عيناهُ كؤوساً	كأنَّ سُلافهَا منْ رأسِ عينِ
10 ــ فأحلفُ بالمحصَّبِ والمُصلَّى	وأعلامِ الصَفا والمأزمينِ
11 ــ لأنتصرنَّ بالأجفانِ حتَّى	تكونَ دموعُها في الحب عوني
12 ــ وحينَ تعرَّفوا كَلْفي، وقلبي	يصونُ السَرَّ عنهمْ كلَّ صونِ
13 ــ كففتُ المقلتينِ ليشهدا لي	فَجَرَّحَتِ الدموعَ الشاهدينِ
14 ــ فلو أبصرْتَ ناظريَ المعنَّى	وماءَ الدمعِ فوقَ الوجنتينِ
15 ــ بَصُرتَ بوردتينِ يسحّ منها	سكيبُ القطْرِ فوقَ بهارتينِ
16 ــ إذا أعرضتَ أعرضَ كلُ صبر	وآذنَ نومُ أحداقي ببَيْنِ

17 ـ ولم تبدُ الرياضُ بحسنِ زيٍّ	ولم تزهُ الربا بكمال زينِ
18 ـ كأنّ نسيمَها مما أقاسي	يهبُّ عليلهُ بالأبردينِ
19 ـ كأنّ الزهرَ غبُّ سما بَكَتْهُ	لما أبدي حمامُ الشاطئَين
20 ـ أهيجُ لها الهوى وتهيجهُ لي	فنُلفى في الهوى متطارحينِ
21 ـ وقد هاجَ الحمامُ الوجدَ قبلي	لستوبة عندَ بطنِ الواديينِ
22 ـ بعيشكَ هل ترى ثاني وحيدٍ	يُرى بكَ ثالثاً في النيربينِ
23 ـ وهلْ يدنو من الآمال صبٌّ	بعيدٌ بينَ هدبِ الناظرينِ
24 ـ فإن يَكنِ الجمالُ حباكَ ملكاً	وأيّد ناظريكَ بحاجبينِ
25 ـ فمَا أرضى لملكك أنّ كسرى	وقيصرَ في مقام الحاجبينِ
26 ـ وإنّ أقلَّ حظٍّ يُبتغى من	رضاكَ يفي بملْك الحارثينِ
27 ـ تُخبِّرُني وفي عطفيك لينٌ	فعالُكَ عن فؤادٍ غير لينِ
28 ـ وأعرفُ في لحاظك ما رأتْ في	ظبا الثقفي قاتلهُ الحسينِ
29 ـ وألقي في الهوى بيدي ومَالي	على فتكاتِ لحظك من يدينِ
30 ـ علامَ الغبُّ عني لا أغبتْ	بكَ الخيراتُ هامية اليدينِ
31 ـ ولا جرتِ الرياحُ عليك إلا	صباً وسقى محلّكَ كلُّ جونِ

التخريج والتوثيق:

الأبيات ما عدا البيت السادس والعشرين والحادي والثلاثين في نثير فرائد الجمان 232، وكلُّها في الوافي بالأدب العربي 439/2، وذكريات مشاهير رجال المغرب 24 ـ 25.

الشروح والتعليقات:

1 ـ التّهيام: الشغف بالحبّ.

2 ـ السالي: من سلا بمعنى نسي.

3 ـ الأعزل: من لا سلاح معه، الشاكي: التامّ السلاح، وفي هذا البيت ما يسمى عند البلاغيين

مراعاة النظير وذلك بين الكلمات (حرب ــ أعزل ــ شكي).

4 ــ الدلّ: الدلال، الشمائل: الطباع والصفات.

5 ــ محاجر: ج مَحْجر وهو ما يحيط بالعين.

6 ــ أنسب من النسيب وهو التعريض بالهوى والتغزل وذكر المحاسن، والنسيب بالمواضع حنين إليها، والأبرقان: هما أبرقا حجر اليمامة كما في اللسان.

7 ــ الوقار: الرزانة والحلم، والصفقة: البيعة.

8 ــ العِطفان مثنى عطْف وهو جانب الشيء، الصبّ: العاشق، المرشفين: الشفتين.

9 ــ السّلاف: الخمر أول ما تُعصر، والمراد في البيت شدة ما فعلته علينا المحبوب بالشاعر.

10 ــ المحصّب: موضع رمي الجمار بمنى، المأزمان: مثنى مأزم وهو الطريق ما بين الجبلين جبل الصفا وجبل المروة.

12 ــ الكلف: شدّة الحبّ والولع.

14 ــ المُعَنَّى: المتعب أو المعذب.

15 ــ يسحُ: يصبُّ، البهار: زهر طيب الرائحة ينبت أيام الربيع.

16 ــ البيْن: الفرقة، أي أن النوم يفارق عينيه لإعراض المحبوب عنه.

18 ــ الأبردان: الغداة والعشيّ.

20 ــ أهيج: أثير وأحرك، والهوى: الحب، تُلفى: من ألفى بمعنى وجد، متطارحين: من تطارح العاشقان بمعنى ألقى كل منهما سبب هياج الهوى على الآخر.

21 ــ توبة بن الحمير صاحب ليلى الأخيلية.

23 ــ صبّ: محبّ، الهدب: شعر أشفار العين.

26 ــ لعلَّ الحارثين هما الحارث بن عمرو بن حجر جد امرئ القيس، والحارث بن أبي شمر الغساني، وهما من ملوك العرب في الجاهلية.

28 ، ظبا: ج ظبة وهي حدّ السيف أو السنان.

30 ــ الغبّ هنا الزيارة القليلة من قولهم (زُرْ غبّاً تَزددْ حبّاً)، ولا أغبَّتْ أي لا قطعت ولا قلّت.

31 ــ رياح الصبَّا: رياح تهبُّ من جهة الشرق. وهي رياح محبوبة وممدوحة. والجون: المطر.

(28)

وقال متغزلاً: (من البسيط)

1 ــ وفي عذارِكَ لي عذرٌ أقيمُ به — عذرَ المتيَّم تبكيتاً للاحيهِ

2 ــ وذاكَ أنّي أرى ماءَ النعيمِ جَرى — في صحنِ خدِّكَ فاخضرَّتْ نواحيهِ

التخريج والتوثيق:

البيتان في نثير فرائد الجمان 235

الشروح والتعليقات:

1 ــ العذار للغلام جانب لحيته، تبكيتاً: تقريعاً وتوبيخاً. اللاحي من لحى بمعنى لام وقرع وقبّح.

□

مصادر البحث ومراجعه :

ــ الإحاطة في أخبار غرناطة ــ لسان الدين بن الخطيب ــ تح: محمد عبد الله عنان ط1 ــ 1974م.

ــ الأدب المغربي ــ محمد بن تاويت ومحمد الصادق عفيفي ــ بيروت ــ ط1 ــ 1960م.

ــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ــ جلال الدين السيوطي ــ تح: محمد أبو الفضل ابراهيم ــ مصر ــ مطبعة عيسى البابي الحلبي ــ ط1 ــ 1964م.

ــ تاريخ الأدب العربي ــ عمر فروخ ــ الجزء السادس.

ــ تاريخ قضاة الأندلس ــ علي بن عبد الله النباهي ــ بيروت المكتب التجاري للطباعة والنشر ــ بلا.

ــ التعريف بابن خلدون ــ ابن خلدون ــ تح: محمد بن تاويت الطنجي ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ 1951.

ــ درّة الحجال في أسماء الرجال ــ أحمد بن القاضي المكناسي ــ تح: محمد الأحمدي أبي النور ــ القاهرة ــ 1970م.

ــ ذكريات مشاهير رجال المغرب ــ عبد الله كنون ــ الجزء الحادي والعشرون.

ــ رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة ــ الشريف السبتي ــ مصر ــ مطبعة السعادة ــ 1344هـ.

ــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب ــ عبد الحي الحنبلي ــ بيروت ــ دار المسيرة ــ ط2 ــ 1979م.

ــ النبوغ المغربي ــ عبد الله كنون ــ بيروت ــ دار الكتاب العربي ــ 1961م.

ــ نثير فرائد الجمان ــ ابن الأحمر ــ تح: د. محمد رضوان الداية ــ بيروت ــ بلا.

ــ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ــ المقري التلمساني ــ تح: إحسان عباس ــ بيروت دار صادر ــ 1968.

ــ الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى ــ محمد بن تاويت ــ الدار البيضاء ــ 1982م.

ــ وفيات ابن قنفذ ــ عادل نويهض ــ بيروت ــ دار الآفاق الجديدة ــ ط3 ــ 1980م.

□□□

الجماهِر للبيروني وأثره في تاريخ العلم

مصطفى يعقوب عبد النبي(*)

مقدمة :

***من** أبـرز الاتجاهـات التـي سـادت في أوساط غالبية المستشرقين، ومؤرخي العلم من الغربيين، والتـي أصبحت قاسماً مشتركاً في كتاباتهم، تلك الاتجاهات التي تهدف من ورائهـا الاسـتهانة بـدور العـرب في بناء الحضارة الإنسانية. وبرغم اختلاف المدارس الفكرية للمستشـرقين ومؤرخـي العلـم، وتباين مذاهبهم؛ إلا أنهم جميعاً قد اتفقوا على شيء واحد هو؛ التقليل من شأن العرب والمسلمين في مجال العلوم، والذي يصل في بعض الأحيان إلى إنكار جهود العلماء العرب والمسلمين في شتى مجالات العلم.*

ويمكـن للقـارئ المتتـبع لكتابات المستشرقين ومؤرخي العلم ـ عدا قلة محدودة منهم ـ أن يستخلص محورين أساسيين في جميع مؤلفات المستشرقين، مهما اختلفت الصيغ وتنوعت الأساليب.

يـدور المحـور الأول حول تجاهل العلم العربي كلية، حتى إن بعض المؤرخين من الغرب قد قسـم العصور العلمية إلى عصرين رئيسيين الأول: العصر الإغريقي ويمتد سنة 600 ق. م ـ سنة 200م، أما العصر الثاني، فهو عصر النهضة الأوروبية التي تبدأ من سنة 1450م[1].

وواضـح مـن هـذا التقسيم الجائر، أنه قد أسقط حقبة الحضارة العربية الإسلامية، وهي حقبة شـملت قـارات العـالم القديم من الأندلس غرباً إلى حدود الصين شرقاً، وامتد زمنها ما يقرب من ثمانـية قـرون، وهو زمن ليس بالقليل في عمر الحضارات، ولعل مرجع هذا التقسيم أنه كاد ينعقد

(*) باحث جيولوجي من مصر العربية.

(1) تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، د. عبد الحليم منتصر، ص 15.

الــرأي عــند جمهــرة المستشــرقين في القرن التاسع عشر على الاستخفاف بدور العرب في بناء الحضارة الإنسانية، والادعاء بأن العرب بطبيعتهم لم يخلقوا للتفكير الأصيل المبتكر[1].

غــير أن المستشــرق اليوغوســلافي أحمد سمايلوفتش Smilovitch لم يتجاوز حد الصواب بإدراكــه الدافع الخفي وراء مثل هذه الادعاءات وذلك في قوله: "ولعل بعض النفوس في الغرب قد أحسـت بالمــرارة من خضوع بلادها المطلق لذلك الطارق الجديد ــ يقصد بذلك الحضارة العربية والمد الإسلامي ــ فأرادت إنكار فضله وأشادت بحضارة اليونان والرومان.

وكــان مــن نــتائج صــراع الشرق والغرب منذ قرون، وتفوق العرب على أوربا، أن صار الغربيون يشعرون بمذلة سببها الخضوع للحضارة الإسلامية فحاولوا أن ينكروا فضل المسلمين على أوربا"[2].

لقــد لقــي تجاهل العلم العربي من جانب بعض المستشرقين الذين أحسوا بمدى ما لحق بالعلم العربي من غبن وإجحاف، قدراً من المعارضة. يقول مونتجمري وات tM. Wat حول هذا المعنى: "إنــنا معشــر الأوروبيــن نأبى في عناد أن نقر بفضل الإسلام الحضاري علينا، ونميل أحياناً إلى التهويــن من قدر وأهمية التأثير الإسلامي في تراثنا، بل ونتجاهل هذا التأثير تجاهلاً تاماً. والواجب علیــنا أن نعــترف اعــترافاً كاملاً بهذا الفضل. أما إنكاره أو إخفاء معالمه فلا يدل إلا على كبرياء زائفة[3].

أما المحور الثاني فيدور حول تضخيم دور الثقافة الإغريقية وتأثيرها في الثقافة العربية، بحيث يخيل للمرء من خلال استعراض بعض آراء المستشرقين، أن الثقافة العربية في زعمهم، ما هي إلا ثقافــة يونانــية قد كتبت باللسان العربي، مستندين في هذا الزعم إلى حركة الترجمة الواسعة النطاق التــي جــرت فــي العصر العباسي، والتي بلغت ذروتها في عصر الخليفة المأمون وهو الذي كان يعطى وزن ما يترجم إلى العربية ذهباً مثلاً بمثل[4].

ويقــول مارتن بلسنر M. P;essner، في الفصل الخاص الذي كتبه ضمن فصول كتاب "تراث الإسلام": "وبرغم معرفة المسلمين بالمنجزات العلمية للثقافات الأخرى، فإن علوم الإغريق كانت هي التي قدر لها أن تؤثر تأثيراً حاسماً على العلم الإسلامي"[5].

وقــد ردد هذا المعنى رنيه تاتون R.Taton المشرف على موسوعة "تاريخ العلوم العام" بقوله: "عــن الــنظرة القائلة بأن العلم العربي ناتج عن خليط أو تلقيح وتخصيب للمعارف العلمية عند كل

---

(1) في تراثنا العربي الإسلامي، د. توفيق الطويل، ص58.
(2) فلسفة الاستشراق، د. أحمد سمايلوفتش، ص43.
(3) فضل الإسلام على الحضارة العربية، مونتجمري وات، ترجمة حسين أحمد أمين، ص8.
(4) عصر المأمون، د. أحمد فريد رفاعي، ج1، ص377.
(5) تراث الإسلام، شاخت وبوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس، ج2 ص314.

الأمم لا يثبت أمام الفحص. إن هيكلية الفكر العلمي العربي هي يونانية تماماً"[1].

أما كارا دو فو Carra de Vaux فلا يتوانى عن الطعن الصريح في العرب حيث يقول: "لا ينبغي أن نتوقع أن نجد لدى العرب تلك العبقرية الخارقة، وتلك الموهبة المتمثلة في المخيلة العلمية، وذلك الحماس، وذلك الابتكار في الفكر، مما نعرفه عن الإغريق. فالعرب قبل كل شيء إنما كانوا تلاميذ للإغريق، وما علومهم إلا استمرار لعلوم اليونان التي حافظوا عليها ورعوها، وفي بعض الحالات طوروها وحسنوها[2].

تلك هي النظرة التي سادت في أوساط غالبية المستشرقين والمؤرخين، وهي نظرة أبرز ما فيها، الجهل الواضح، والتعصب الفاضح، حيال العلم العربي. وبرغم هذا لم تعدم الحضارة العربية نفراً من المستشرقين والمؤرخين، قد تميزوا بقدر من الحياد والموضوعية، فردوا الحق إلى نصابه وأنصفوا العلم العربي، بل أبرزوا دوره المؤثر والفاعل في بناء الحضارة الإنسانية، نذكر منهم على سبيل المثال، جوستاف لوبون J.Le Bon الذي أوضح أن ما قام به العرب في ثلاثة أو أربعة قرون من اكتشافات، يزيد على ما حققه الإغريق في زمن أطول من ذلك بكثير[3]. كما عبر ول ديورانت W. Durant أصدق تعبير عن مبلغ ارتقاء العلم العربي، حيث يقول في مؤلفه الشهير "قصة الحضارة": "وليس ما نعرفه من ثمار الفكر الإسلامي في تلك القرون الثلاثة إلا جزءاً صغيراً مما بقي من تراث المسلمين. وليس هذا الجزء الباقي إلا قسماً ضئيلاً مما أثمرته قرائحهم، وليس ما أثبتناه إلا نقطة في بحر تراثهم. وإذا كشف العلماء عن هذا التراث المنسي، فأكبر ظننا أننا سنضع القرن العاشر ـ يقصد القرن الرابع الهجري ـ من تاريخ الإسلام في الشرق بين العصور الذهبية في تاريخ العقل البشري[4].

أصالة علم المعادن عند العرب:

لم يترك المستشرقون ومؤرخو العلم، علماً من العلوم قد برع فيه العلماء العرب، إلا وأرجعوا هذه البراعة إلى التأثير الأجنبي الناجم عن حركة الترجمة والنقل ـ سواء أكان هذا التأثير يونانياً أم فارسياً أم هندياً ـ وإن كان التأثير اليوناني ـ في زعمهم ـ هو الرافد الأساسي الذي استمدت منه الحضارة العربية علومها وإبداعها. وعلى سبيل المثال فإن جوستاف جرونيباوم G. Grunepaum يرى أن الطب لدى المسلمين كان عالة على طب الإغريق حيث يقول "أما العلوم الطبية فإنها لم تعالج قط بدرجة من الاستقلال تسمح بفحص الهيكل النظري الذي فرضه عليها الأقدمون ـ يقصد بذلك الإغريق ـ وكان أذكى الباحثين من الأطباء المسلمين يُقبلون على ما خلفه الإغريق من علوم

(1) تاريخ العلوم العام، رنيه تاتون، ترجمة علي مقلد، ج1 ص 440.
(2) فضل الإسلام على الحضارة العربية، مصدر سابق، ص 46.
(3) حضارة العرب، جوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، ص 437.
(4) قصة الحضارة، ول ديوارنت، ترجمة محمد بدران، ج 13 ص 213.

التشــريح والفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) والباثولوجيا (علم الأمراض) قانعين بتصحيح بعض التفاصيل، وكانت رغبتهم في بدء البحث يكاد يكون غير معروف[1]. ولعل أوضح ما في هذا الرأي، هــو مجانبــته الصـــواب، والــبعد عن جادة الحياد والموضوعية، والتحامل بلا مبرر على الأطباء العرب.

غــير أن هــذا الــرأي لــم يلق لدى البعض ما يؤيده، فيذهب مؤرخ شهير مثل هــ. ج. ويلز H.G.Wells مذهــباً يناقض تمام المناقضة ما ادعاه جرنيباوم، إذ يقول: "وتقدموا ــ أي العرب ــ فــي الطــب أشواطاً بعيدة على الإغريق، ويكاد علم الأقراباذين (المادة الطبية) لديهم، أن يكون هو نفــس مـــا لديــنا. ولا يــبرح كثير من طرق العلاج عندهم مستعملاً بين ظهرانينا إلى اليوم، وكان جــراحوهم يفهمــون استعمال التخدير، ويقومون بطائفة من أصعب العمليات المعروفة، وفي نفس الوقت الذي كانت فيه الكنيسة تحرم من ممارسة الطب انتظاراً لإتمام الشفاء على يد المناسك الدينية التي يقوم بها القساوسة، كان لدى العرب علم طبي حق"[2].

ومــن الطريف أن يذهب مؤرخ آخر إلى أبعد مما ذهب إليه ويلز، مخالفاً فيه الرأي العام الذي استقر في وجدان المستشرقين والمؤرخين من إعلاء مكانة فلاسفة الإغريق، يقول ج. د. برنال G. D.Bernal فــي مؤلفــه الموسوعي "العلم في التاريخ": "وعندما يقرأ المرء الأعمال الإسلامية، فإنه يجــد فــي تناولهم لها ــ يقصد العلماء العرب ــ أسلوباً واعياً يتفق مع ما عرف عن أسلوب العلوم الحديــثة، ومــن مظاهر سوء الحظ التي لازمت العلوم الإسلامية، هو ذلك الاحترام المبالغ فيه الذي أولوه لأعمال اليونانيين وخاصة أعمال أفلاطون وأرسطو"[3].

وعندما نأتي إلى علم المعادن Mineralogy عند العرب، سوف نجد أنه لم يسلم هو الآخر من نظرة جائرة ترد معارف العرب العلمية فيه إلى أصول يونانية، ممثلة في كتاب "الأحجار" المنسوب إلــى أرسطو، يقول مارتن بلسنر في الفصل الذي تولى كتابته عن العلوم الطبيعية عند العرب ضمن فصــول كــتاب "تراث الإسلام": كذلك فإن مؤلفات المسلمين في خواص المعادن والأحجار أثارت اهــتمام الغــرب. وكان المؤلفون المسلمون يقبلون بشغف على الإفادة من كتاب الأحجار المنسوب لأرسطو"[4].

والحقيقة أن علم المعادن عند العرب ــ خلافاً لأي زعم ينادي بأصوله اليونانية ــ هو علم أبعد مــا يكون عن التأثير اليوناني، أو على الأقل إن التأثير اليوناني فيه تأثير ضعيف للغاية، ولا نجاوز الصواب إذا قلنا إنه إذا كان هناك تأثير يوناني على علم المعادن عند العرب فهو تأثير سلبي، بمعنى أن ما أدخل على علم المعادن من معطيات يونانية إنما هي معطيات لا تستقيم عقلاً ومنطقاً، بل هي

(1) حضارة الإسلام، جوستاف جرونيباوم، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، ص 430.
(2) معالم تاريخ الإنسانية، هــ. ج. ويلز، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، ج3 ص 831.
(3) العلم في التاريخ، ج. د. برنال، ترجمة د. علي علي ناصف، ج1 ص 299.
(4) تراث الإسلام، مصدر سابق، ج2 ص 267.

أقرب للخرافات والأوهام، ويكفي للدلالة على ذلك ما أورده القزويني في كتابه "عجائب المخلوقات" من كمّ كبير من الخرافات والخواص العجيبة للمعادن والأحجار نقلاً عن أرسطو[1].

يبقى لنا بعد ذلك أن نحدد الأصول التي استمد منها علم المعادن عند العرب معطياته. ولعل القارئ قد يعجب إذا قلنا أن الأصول الأولى لعلم المعادن عند العرب هي أصول عربية بالدرجة الأولى، بالإضافة إلى رافدين ثانويين هما؛ رافد فارسي وآخر هندي.

ويمكن بشيء من التحقيق والمراجعة التدليل على الأصل العربي لعلم المعادن من خلال الشواهد التالية: ـــ

1 ـــ إن الوضع الجيولوجي لشبه الجزيرة العربية، خاصة الجزء الغربي منها، يتطابق إلى حد بعيد مع الجزء الشرقي من مصر المعروف بالصحراء الشرقية، من حيث نوعية الصخور الذي ينعكس بالتالي على التماثل والاتفاق في نوعية المعادن التي تحتويها تلك الصخور. فقد كان الوطن العربي في حقب ما قبل الكمبري Combrian Era–Pre (ما يزيد على 500 مليون سنة) جزءا من قارة عظيمة تسمى قارة جندوانا Gondwana وقد تكونت من صخور نارية ومتحولة وهي الصخور التي أطلق عليها صخور القاعدة Bawement Rocks، أي التي ترسبت فوقها جميع الصخور الرسوبية التابعة للعصور الجيولوجية التي تلت تلك الحقب.

وتشغل صخور القاعدة ما يقرب من 10/1 مساحة جمهورية مصر العربية (في الجزء الجنوبي لشبه جزيرة سيناء والصحراء الشرقية بموازاة ساحل البحر الأحمر). كما تشغل أيضاً 3/1 مساحة المملكة العربية السعودية في الجزء الجنوبي الغربي[2].

وإذا علمنا أن المصريين القدماء قد تركوا مدنهم على ضفاف وادي النيل ليجوبوا الصحراء الشرقية بحثاً عن الأحجار الكريمة، التي يشيع وجودها في صخور القاعدة. وأن براعتهم في الكشف والتنقيب عن المعادن هي من الأمور المشهورة في التاريخ، ولا يخالجنا أدنى شك في أن العرب القدماء، سكان شبه الجزيرة العربية، كانوا على نفس القدر من البراعة في الكشف والتنقيب، لسبب بسيط للغاية، وهو أن أهم المدن في شبه الجزيرة العربية كانت واقعة في قلب صخور القاعدة، مثل مكة المكرمة والمدينة المنورة وجدة وقنفذة وجيزان.... الخ.

إذن فالعرب القدماء كانوا أقرب إلى متناول الأحجار الكريمة بحكم وقوع مدنهم الهامة في قلب صخور القاعدة، والتي تعتبر المصدر الرئيسي لمكامن الأحجار الكريمة، فلم يتكلفوا حلاً ولا ترحالاً بحثاً عنها، فضلاً عن أن قوافل التجارة، ولاسيما رحلتي الشتاء والصيف إلى اليمن جنوباً وإلى الشام شمالاً، كانت تخترق صخور القاعدة، الأمر الذي كان كفيلاً باستكشاف مواقع جديدة لتلك الأحجار.

لهذه الأسباب جميعاً نجد أنه من الأمور الطبيعية أن يكون للعرب القدماء علم راسخ بالأحجار

---

(1) عجائب المخلوقات للقزويني، تحقيق فاروق سعد، من ص 242 ـــ 281.

(2) الثروة المعدنية في العالم العربي، د. محمد يوسف ود. سمير عوض، ص9.

الكريمة التي هي عبارة عن طائفة مختارة من الأحجار المعدنية.

2 ــ وعندما نأتي إلى كتاب الأحجار المنسوب إلى "أرسطو" الذي يظن فريق من المستشرقين أن العرب قد استمدوا منه معارفهم العلمية في علم المعادن، نجد أن الرأي السائد في أوساط غالبية المستشرقين أنه كان كتاب منحول وليس من مؤلفات أرسطو[1]، كما أنه ليس لأرسطو كتاب في الأحجار أصلاً[2].

وأغلب الظن أن هذا الكتاب قد لُفِّق زوراً إلى "أرسطو، الذي نسب إليه عدد كبير من الكتب المزيفة، وهي من الظواهر السلبية في حركة الترجمة والنقل. ويقول الدكتور فيليب حتي Ph. Hitti ": وقبل أن ينتهي عصر الترجمة كانت مؤلفات أرسطو الموجودة والتي كان عدد كبير منها بطبيعة الحالة مزيفاً منسوباً إليه كذباً، وقد ذكر بن أبي أصيبعة ومن بعده القفطي عدداً لا يقل عن كتاب منسوباً إلى فيلسوف الإغريق"[3].

إذن؛ فكيف يستقيم القول بأن العلم العربي ــ ومن بينه بالطبع علم المعادن ــ ليس سوى امتداد للعلم اليوناني وأن العلماء العرب هم تابعون لعلماء وفلاسفة اليونان، دون أن يتميزوا ــ أي علماء العرب ــ بقدر من الاستقلال في المنهج والتفكير؟!

ولعل تهافت هذا القول يتضح في أن أقدم كتاب عربي مؤلف في علم المعادن هو كتاب منافع الأحجار لعطارد بن محمد الحاسب (206 هــ/ 821م) الذي تأثر فيه بحركة الترجمة، قد أورد فيه ما يزيد على أربعين حجراً وهذا العدد يزيد على ما أُثِرَ عن اليونان بنحو الضعف[4].

3 ــ قد يستدل البعض، من خلال وجود عدد من أسماء المعادن التي وردت في كتب التراث العربي أو مؤلفات العرب في علوم المعادن والأحجار ذات الأصول اليونانية، على أن العرب قد أخذوا معارفهم العلمية في هذا المجال نقلاً عن اليونان ــ عن طريق حركة الترجمة ــ باعتبار أن وجود مثل هذه الأسماء اليونانية الأصل لهو شاهد لا يرقى إليه الشك عن مدى التأثير اليوناني في علوم المعادن عند العرب.

وقد يبدو هذا الرأي ــ لأول وهلة ــ على شيء من سلامة الاستدلال، إلا أنه يجب علينا أن نوضح بعض الأمور التي لا يَحْسُنُ إغفالها أو التقليل من شأنها إذا أردنا أن نعرف وجه الصواب أو الخطأ في هذه القضية:

الأمر الأول: إن ورود عدد من أسماء معادن الأحجار الكريمة، ذات الأصل اليوناني في مؤلفات العرب ليس دليلاً كافياً على اقتباس العرب لمعلوماتهم عن المعادن نقلاً عن أرسطو أو

(1) دائرة المعارف الإسلامية، لفيف من المستشرقين، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد وآخرين، ج 13 ص 378.
(2) المورد، ج15، العدد الأول، منافع الأحجار، د. عماد عبد السلام رءوف، ص 92.
(3) تاريخ العرب، د. فيليب حتي، ترجمة محمد مبروك نافع، ج 2، ص 393.
(4) المورد، مصدر سابق، ص 91.

غيره، أو أن العرب لم يكونوا على علم بها إلا في العصر العباسي الذي بدأت فيه حركة الترجمة.

وعلى سبيل المثال فإن هناك أسماء مثل "الماس" و"الجمست" و"البلور" قد دخلت إلى العربية منذ زمن بعيد، قبل عصر الترجمة، نتيجة للتسرب اللغوي الذي جرى بين اللغات السامية، والذي جاء عن طريق الامتزاج التاريخي الطويل، أو عن طريق التجارة بين الشرق والغرب[1].

والدليل على ذلك أن هذه الأسماء اليونانية الأصل يوجد لها ما يماثلها في اللغة العربية فالماس هو "السامور" في العربية[2] والبلور هو "المها"[3] أما "الجمست" فيرجح البعض أنه "المعشوق" في العربية[4].

الأمر الثاني: وهو على النقيض من الأمر الأول؛ وهو تسرب عدد من أسماء المعادن العربية أو المعربة إلى اللغات الأوروبية والتي مازالت مستعملة حتى الآن في تلك اللغات.

وعلى سبيل المثال فإن الجبس Gypsum مشتق من "الجص"[5] والريالجار Realgar (أحد معادن الزرنيخ) أصله "رهج الغار" أي مسحوق المنجم[6] وكذلك معدن الآوزوريت Azurite (أحد فلزات النحاس) قد اشتق من كلمة "الأزرق" العربية نسبة إلى لون المعدن الأزرق[7].

الأمر الثالث: أنه خلافاً لأي زعم يرى أن بداية العلم العربي ـ وتحديداً علم المعادن ـ هو العصر العباسي الذي سادت فيه حركة الترجمة ونقل ثقافة وعلوم الأمم السابقة من يونان وفرس وهنود، فإن العرب كانوا على قدر لا بأس به من المعارف العلمية في علم قبل ذلك العصر، والدليل على ذلك أن كاتب هذه السطور قد كشف من خلال تحقيق علمي لقصيدة قالها صاحبها ـ وهو خالد بن صفوان ـ الذي عاش جل حياته في العصر الأموي، يذكر فيها خير ما في الأرض من أنواع المعادن قد ترددت فيها أسماء مثل الزبرجد والتوتيا والنوشادر الشب والقار[8].... الخ.

البيروني وكتابه الجماهر:

البيروني هو؛ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، ولد بضاحية من ضواحي خوارزم في سنة 351 هـ، زار العواصم العربية، وعاش في الهند زمناً طويلاً وتوفي في سنة 440 هـ، بعد أن

---

(1) عبقرية العرب في لغتهم الجميلة، د. محمد التونجي، ص 48.
(2) نشوء اللغة العربية، أنستاس ماري الكرملي، ص 93.
(3) المصدر السابق، ص 91
(4) نخب الذخائر لابن الأكفاني، تحقيق أنستاس ماري الكرملي، ص 68.
(5) شمس العرب تسطع على الغرب، زجريد هونكة، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، ص 554.
(6) المصدر السابق، ص 557.
(7) المصدر السابق، ص 553.
(8) علوم المعادن في العصر الأموي، مصطفى يعقوب عبد النبي، البحث الفائز بالجائزة الأولى في مسابقة نادي أبها الأدبي رقم 24 سنة 1415 هـ.

عمر نحو تسعين عاماً. لم يقصر همته في دراسة العلوم والتأليف فيها على الفلك والرياضيات والطب، بل تناول الآداب والتقاويم والتاريخ. وكانت بينه وبين ابن سينا مراسلات أثمرت أول كتبه المسمى "الآثار الباقية من القرون الخالية"، نشره المستشرق الألماني سخاو E.Sachou.

وقد ذهب البيروني في حداثته إلى الهند، بعد انتصار جيوش السلطان الغزنوي، وأخذ ينهل من مناهل الثقافة الهندية، وخرج على الناس بكتابة الكبير في تاريخ الهند نشره أيضاً المستشرق الألماني سخاو.

ولما عاد البيروني من الهند، أهدى إلى السلطان المسعودي رسالة في علم الفلك عنوانها "القانون المسعودي في الهيئة والنجوم". وفي السنة نفسها كتب رسالة أخرى في الهندسة والحساب والتنجيم عنوانها "التفهيم لأوائل صناعة التنجيم".

وقد حصرت مؤلفات البيروني ما بين مطبوع ومخطوط وموجود ومفقود، فإذا بها تبلغ مئة وثمانين كتاباً ورسالة[1]. يقول عنها البيهقي "إنها زادت على حمل بعير"[2].

أما كتاب البيروني الموسوم بـ "الجماهر في معرفة الجواهر" فقد كاد يصبح في عداد الكتب المفقودة، إذ لا يوجد من مخطوطاته سوى ثلاث نسخ فقط، وقد توفر على نشره وتحقيقه المستشرق الألماني سالم الكرنكوي S.Krenkow، وطبع في مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند سنة 1939[3].

ويتألف الكتاب من قسمين:

الأول: يمكن اعتباره مقدمة طويلة بعض الشيء تتكون من فصول قصار أطلق على كل منها "ترويحة"، يغلب عليها الطابع الأدبي والديني، وعددها (15) ترويحة.

أما القسم الثاني: فقد خصصه البيروني للحديث عن الأحجار الكريمة والفلزات. ولم يكتف البيروني بذكر الخواص الطبيعية، أو فوائد الأحجار الكريمة، بل حرص على ذكر الكثير من الأخبار والنوادر التي تدور حول كل حجر كريم، مستشهداً تارة بالآيات القرآنية وتارة أخرى بالشعر.

وإذا كنا لسنا في مقام شرح محتوى الكتاب، فإننا في الوقت نفسه سوف نعرض لبعض الأمور التي نراها واجبة في تصحيح معطيات تاريخ العلم، لاسيما تلك التي تتعرض لتاريخ العلم عند العرب، لعلها تبين بوضوح مكانة هذا الكتاب في سجل تاريخ العلم العام، ولعلها أيضاً تصحح جملة من آراء المستشرقين ومؤرخي العلم حيال العلم العربي وأثره في بناء الحضارة الإنسانية.

---

(1) تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، مصدر سابق، ص 144.
(2) تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي، تحقيق محمد. كرد علي، ص 73.
(3) الجماهر للبيروني، تحقيق سالم الكرنكوي، ص 272.

أولاً: مصادر الجماهر

لا يخلو كتاب من كتب التراث العربي من الأخذ أو الاقتباس عن الغير، سواء أكان هذا الأخذ أو الاقتباس عن طريق السماع أو النقل، وهو نهج حرص عليه العلماء العرب من قبيل الأمانة العلمية، وهو ما يعرف الآن في المصطلحات الحديثة بـ "توثيق المصادر". وعندما نأتي إلى "كتاب الجماهر"، سوف نجد أن البيروني قد استمد بعض معارفه العلمية نقلاً عن عالمين قد حددهما بالاسم، وهذا العالمان هما الكندي (185 ــ 252هـ) الذي عرف بفيلسوف العرب، ونصر بن يعقوب الدينوري (410 هـ) وهو عالم بالأدب من كبار الكتاب له تصانيف منها "روائع التوجيهات من بدائع التشبيهات"[1].

وقد أوضح البيروني هذا بقوله: "ولم يقع إليّ من هذا الفن غير كتاب أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (في الجواهر والأشباه) قد افترع فيها عذرته وظهر ذروته، كاختراع البدائع في كل ما وصلت إليه يده من سائر الفنون، فهو إمام المحدثين وأسوة الباقين، ثم مقالة لنصر بن يعقوب الدينوري الكاتب، عملها بالفارسية لمن لم يهتد لغيرها وهو تابع للكندي في أثرها"[2]... الخ.

وبجانب هذين المصدرين، اطلع البيروني على كتاب عطارد بن الحاسب، إلا أنه لم يأخذ بما فيه أو ينقل عنه لكثرة ما فيه من الخرافات. يقول البيروني: "ولعطارد بن محمد الحاسب كتاب سماه منافع الأحجار، أكثر فيه من هذا الباب، إلا أنه خلطه بمثل العزائم والرقى فاسترذل"[3]. أما كتاب "الأحجار" المنسوب إلى أرسطو فيتلخص رأي البيروني فيه بقوله: "وما أظنه إلا منحولاً عليه"[4] وهو رأي له قيمته وخطره لأكثر من سبب، فهو ــ أولاً ــ عالم بالأحجار الكريمة وخصائصها، ويستطيع التمييز بين الغث والسمين فيما يتعلق بتلك الخصائص. وهو ــ ثانياً ــ قد قرأ لمن سبقه في هذا الفن من العلوم الطبيعية من عرب وغير عرب، ويمكنه التمييز بين المنحول وغير المنحول من المؤلفات وهو ــ ثالثاً ــ لم يستشهد في "الجماهير" برأي ذي قيمة عن أرسطو، برغم كثرة استشهاده نقلاً عن معاصريه أو عمن سبقوه من العلماء العرب، أو نقلاً عن سواهم من خلال المؤلفات المترجمة.

ومن أوكد الأسباب التي دفعت البيروني إلى العزوف عن الكتاب المنسوب إلى أرسطو، وعدم النقل عنه فيما يفيد، هو وجود المعارف العلمية المبرأة من شوائب الخرافات وخوارق الخصائص، والتي تمثلت في وفرة المادة موضوع الكتاب ونعني بها الأحجار الكريمة. فقد كانت تجارة الأحجار الكريمة، تجارة رائجة حتى فيما قبل عصر البيروني، حيث يقول في هذا الشأن: "وكانت الجواهر

---

[1] الأعلام للزركلي، ج 8 ص 29.
[2] الجماهر، مصدر سابق، ص 31.
[3] المصدر السابق، ص 217.
[4] المصدر السابق، ص 217.

تغزر في أيام بني أميّة وأوائل دولة بني العباس، حتى قالوا إنه كان يعمل منها أوان. ولهذا قال الشافعي في كتاب حرملة: لا يجوز استعمال أواني الياقوت والبلور لأن قيمتها فوق قيمة الذهب"[1].

وبالطبع فإن أول ما يعتني به التاجر، هو العلم بمفردات تجارته وصفاتها وأثمانها. وليس أدل على رواج هذه التجارة سوى كثرة التجار، فقد ذكر نصر بن يعقوب عدداً كبيراً منهم، مما اضطر البيروني أن يذكر المشهورين منهم قائلاً: "وتحامينا اتباعه لأن هذه العدة تتكاثر في الأزمنة والأمكنة وتشتهر عند الملوك الأجلة، وتتفاضل بحسب العلم والفطنة، ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾[2].

نخلص من هذا لنقول: إنه كما كانت المصادر التي استمد منها البيروني معارفه في الأحجار الكريمة، كانت أصولها عربية، فإن وفرة الأحجار الكريمة من جهة أخرى ــ قد مكنت العرب من دراستها والبحث في خصائصها، دون ما أدنى حاجة إلى كتاب منحول قد نسب زوراً إلى "أرسطو".

ثانياً: المنهج التجريبي عند البيروني

يضع المؤرخون الغربيون اسم فرنسيس بيكون F. Bacon (1626م) في أبرز مكان من تاريخ العلم، لأنه، كما يقول أحد المؤرخين: "استطاع تغيير وجه وأسلوب العلم والثقافة الأوروبية طوال القرون التي أعقبته، وذلك حين ربط العلم بالفلسفة، واعتبرهما يمثلان خطاً واحداً وأحكم الاصلة بين الفلسفة والعلم التجريبي، فقد كان يرى أن مادة العلم تأتي من المعرفة التجريبية، وتأتي وسائل الثقافة من العلوم التطبيقية[3].

وكدأب المؤرخين الغربيين دائماً في إعلاء شأن علمائهم وفلاسفتهم، حتى وإن كان هناك من يفوقهم علماً وموهبة من غير بني جنسهم، وصفوا بيكون بسبب اكتشافه المنهج التجريبي ــ وهو منهج العلم الحديث ــ بأنه فيلسوف العلم[4]، على الرغم من أن فريقاً منهم قد أثبت أن العلماء العرب هم أول من توصل إلى اكتشاف المنهج التجريبي، وليس بيكون، منهم على سبيل المثال؛ ول ديورانت W.Durant[5] وسيديو Sediolet[6] وجوستاف لوبون G. Le Bom[7].. الخ.

وترجع شهرة بيكون إلى كتابه "الأورجانون الجديد" الذي قصد منه الثورة على كتاب منطق أرسطو، الذي كان يسمى "أورجانون" Organon. فبعد أن نقد بيكون منطق أرسطو، وأثبت أن منطق العلوم هو منطق كشف جديد، بينما منطق أرسطو لا يتضمن نتائج مقدماته شيئاً جديداً، أورد

---

(1) المصدر السابق، ص 54.

(2) المصدر السابق، ص 32.

(3) نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، د. قيس هادي أحمد، ص 238.

(4) المصدر السابق، ص 208.

(5) قصة الحضارة، ول ديورانت، مصدر سابق، ج 13، ص 196.

(6) تاريخ العلم العام، ل. سيديو، ترجمة عادل زعيتر، ص 339.

(7) حضارة العرب، جوستاف لوبون، مصدر سابق، ص 534.

أهم ما في "الأورجانون الجديد" وهو ما أسماه بـ "الأصنام الأربعة" أو "الأوهام الأربعة".

ويقصد بيكون بتلك الأصنام أو الأوهام: أنواع الأخطاء التي يتعرض لها الإنسان في فكره وسلوكه، ويرى أن هذه الأخطاء موجودة فينا بطبيعتنا[1].

يقول بيكون عما أسماه بـ "أصنام القبيلة أو الكهف": "إن الفهم الإنساني يستسلم بسهولة لما تشاهده أو يقال له، والخرافات متشابهة وما يتحقق منها بالصدفة قليل، وما لا يتحقق منها كثير. ولكن آثار ما يتحقق، أكثر من آثار ما لا يتحقق. والإنسان يصدق دائما ما يفضّله، ويرفض الصعاب لانعدام صبره على البحث والتثبت، ويرفض تعمق الطبيعة لإيمانه بالخرافة... الخ[2].

ومعنى هذا أن بيكون عاب على الإنسان إيثاره السهولة، وتصديقه الخرافات، وعدم صبره على البحث. ومثل هذا المعنى قد طرقه علماء عرب كثيرون، منهم ـ بالطبع ـ البيروني الذي فاق بيكون بأشواط بعيدة في نبذه للخرافات وإيمانه بالعلم التجريبي.

ويمكن الدلالة على سبق البيروني في هذا المجال من خلال الشواهد التالية، حيث يغني الشاهد الواحد عن شواهد كثيرة:

ا ـ من الخرافات التي سرت مسرى الحقائق، خرافة تقول إن الأفاعي تصاب بالعمى إذا أبصرت الزمرد، يقول البيروني عن هذه الخرافة: "ومنها ما أطبق ـ أي أجمع ـ الحاكون عليه من سيلان عيون الأفاعي إذا وقع بصرها على الزمرد. حتى دون ذلك في كتب الخواص، وانتشر على الألسن وجاء في الشعر. ومع إطباقهم على هذا فلم تستقر التجربة عن تصديق ذلك، فقد بالغت في امتحانه بما لا يمكن أبلغ منه من تطويق الأفاعي بقلادة زمرد، وتحريك خيط رفيع أمامها منظوم منه، مقدار مدة تسعة أشهر، في زماني الحر والبرد، ولم يبق إلا تكحيله به فما أثر في عينيه شيئا أصلاً، إن لم يكن زاده حدة بصر"[3].

والتفسير الوحيد لهذه الفقرة أن البيروني قد أجرى تجربة فريدة في بابها شذت عن مألوف التجارب في عصره، بدليل أنها استغرقت تسعة أشهر كاملة، ولعلنا لا نجاوز الصواب إن قلنا إنها أطول تجربة في تاريخ العلم حتى القرن التاسع عشر. فقد حرص البيروني على ملاحظة ما يطرأ على تلك التجربة مغيراً العوامل التي قد تؤثر على سير التجربة، لاسيما تأثير درجة الحرارة، في صورة مطابقة إلى حد بعيد لما يحدث الآن في التجارب العلمية الحديثة من تغيير العوامل المؤثرة على التجربة. ومن الطريف أن البيروني بعد أن تحقق من عدم صحة هذه الخرافة، وأنه لا تأثير للزمرد على عيون الأفاعي، تهكم على قائلي مثل هذه الخرافة في سخرية مريرة قائلاً: "فما أثر في عينيه شيئاً أصلاً إن لم يكن زاده حدة بصر".

---

(1) أعلام الفكر الإنساني، نخبة من الأساتذة، ص 1181.

(2) القرآن والمنهج العلمي المعاصر، عبد الحليم الجندي، ص 209.

(3) الجماهر، مصدر سابق، ص 167.

2 ـــ وإذا كان بيكون قد وضح له ـــ ضمن ما عرضه في أوهامه الأربعة ـــ أن الأخطاء التي نقـــع فيها هي نتيجة لتصديقنا للنظريات الفيزيقية والميتافيزيقية الإغريقية[1]، فإن البيروني قد وضح له هذا الأمر قبل بيكون بعدة قرون.

يقول البيروني في سياق الحديث عن الماس: "زعموا أن الموجود منه الآن ـــ أي الماس ـــ هو الذي أخرجه ذو القرنين من واديه، وفيه حيات يموت من ينظر إليها، وإنه قدم ـــ أي ذو القرنين ـــ مرآة قد استتر حاملوها خلفها، فلمار رأت الحيّات أنفسها ماتت على المكان.

ولقـــد كـــان يرى بعضها بعضاً فلم يمت، والبدن أولى بالإماتة من شبحته ـــ أي رؤيته ـــ في المرآة. وإن كان مختصاً بالإنسان، فلماذا ماتت برؤية أنفسها في المرآة، وإن كان الناس قد علموا ما علمـــه ذو القرنين فما المانع من إعادة عمله بعده. "وذكر جالينوس حية سماها ملكة الحيات، أن من رآهـــا أو سمع صفيرها يموت مكانه، فليت شعري من أخبر بمكانها أو أخبر أمرها إذا كان المطّلع عليها ميتاً"[2].

3 ـــ ولأن البيرونـــي لا يؤمـــن إلا بالتجربة باعتبارها شاهداً عدلاً لا ترد لها شهادة في أمور العلـــم الصـــحيح، فإنه يتردد في تصديق ما يقال، ما لم تؤيده التجارب التي يجريها بنفسه، وإلا فلا مجال لإثباتها كحقيقة من حقائق العلم.

وعلـــى سبيل المثال فإنه يشك فيما قيل عن حجر القمر، كما جاء في قوله: "وقال قوم في حجر القمـــر إنـــه الجزع، وإن ما فيه من البياض يزداد في زيادة القمر ولذلك نسب إليه، والأمر فيه وفي مثله موكول إلى التجربة"[3].

4 ـــ مـــن الواضـــح أن البيرونـــي قـــد أجهد نفسه في تعقب الخرافات التي سرت بين العامة وتسربت إلى أفهام الخاصة، فانتقدها وتهكم على قائليها في لهجة لا تخلو من السخرية. والحقيقة أنه لـــو لـــم يكن في "الجماهر" من مزية من المزايا سوى تعقب الخرافات والتعقيب عليها بالنقد والتفنيد لكفـــاه مـــن مزية، تبرئ العقل العربي من إيثاره الخرافة على العلم، وتنزه العلم العربي عما وصفه بعض المستشرقين بالبربرية والجهالة[4]، وفي ذلك يقول البيروني: ..."وهذا من أشباه الخرافات التي ســـأحكي بعضـــها عن الفرس"[5] وفي موضع آخر يقول: وليس لمن مال إلى ذلك شاهد غير العادة وتخـــريج بعيد وخيالات من الأقاويل مثل ما في كتاب أوريباسيوس إن المسك ينفع من الهم والفزع والحـــزن... الـــخ"[6]. وفـــي موضع ثالث يقول: "وانتقاد مثل هذه البسابس مضيعة للزمان"[1]، وفي

---

(1) أعلام الفكر الإنساني، مصدر سابق، ص 1181.

(2) الجماهر، المصدر السابق، ص 99.

(3) المصدر السابق، ص 182.

(4) تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، مصدر سابق، ص 128.

(5) الجماهر، المصدر السابق، ص 44.

(6) المصدر السابق، ص 137.

موضع رابع يقول: "وأما الخرافات المضحكة التي ربما يتلهى باستماعها فكثيرة عندهم جداً... الخ"[2].

ثالثاً: الإسلام والعلم في "الجماهر":

من أعجب الآراء التي روج لها المستشرقون ومؤرخو الغرب، وأكثرها إغراقاً في الغرابة؛ أن الإسلام دين يناقض العلم، وتلك فرية لا مراء فيها. ومبعث الغرابة هنا، أن تكون الأهواء هي الأساس الذي يرتكز عليه فكر أناس يفترض فيهم التجرد والحياد، إذ بلغ التعصب حداً قد أعمى بصائرهم عن دعوة القرآن الكريم إلى الأخذ بأسباب العلم والتفكير في آيات الكون ومخلوقات الله عز وجل[3].

فقد جاء في كتاب: "تراث الإسلام" لشاخت وبوذورث Schacht &Boswrth: "ربما كان العلم هو أقل الميادين الثقافية خضوعاً لعملية الصبغ بالصبغة الإسلامية، يضاف إلى ذلك أن استمرار العداء من جانب المذهب السني الرسمي لعلوم الأوائل – يقصد علوم اليونان والفرس والهنود – وعدم تلاشي هذا العداء ظل صفة مميزة للإسلام. لقد كان أهل السنة يرون أن كل علم لا ينبع من القرآن والحديث لا يعتبر عقيماً فحسب، بل يعتبر الخطوة الأولى على الطريق المفضي إلى الزندقة"[4].

ولعل المستشرق الفرنسي إرنست رينان E.Renan هو أشهر من حمل لواء هذه الدعوة المسمومة حيال الإسلام إذ كان يرى أن الذي يميز العالم الإسلامي هو اعتقاد المسلمين أن البحث لا طائل تحته وأنه قد يؤدي إلى الكفر، وأن كل مسلم عدو للعلم والبحث[5].

وقد أصر رينان على هذا الرأي طيلة حياته، ففي محاضرة له ألقاها بجامعة السربون قبيل وفاته أودع فيها كل آرائه دفعة واحدة، وكان مما قاله في تلك المحاضرة: "إن العلوم التي اعتاد الناس بتسميتها علوماً عربية، هل هي في الحقيقة عربية؟ لا، ليس للعرب فيها إلا اللغة وحدها، فهل هي إذن إسلامية؟ وهل أجاز الدين الإسلامي البحث في حقائق الأشياء؟ كلا!. لأن الذين نشروا المعارف ورفعوها، هم المجوس والنصارى واليهود. أما المسلمون المؤمنون، فكانوا يسبونها، حتى إن علماء التوحيد كفروا المأمون لأنه أجاز تعليم الفلسفة الإغريقية.

غير أن هذا الدين – يقصد الإسلام – أخّر العقل البشري، وحجبه عن التأمل في حقائق

---

(1) المصدر السابق، ص 137.

(2) المصدر السابق، ص 166.

(3) انظر "الإسلام وطن" العدد 102، صفر 1416 هـ، الأساليب القرآنية في الحث على العلم، مصطفى يعقوب عبد النبي، ص 25.

(4) تراث الإسلام، مصدر سابق، ج 2 ص 217.

(5) الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي، ج 1 ص 15

الأشياء. وينتج من ذلك أن دين الإسلام حظر دائماً العلوم والفلسفة وعذب أهلها حتى قطع دابرها... الخ"[1].

وبعيداً عن محاولة الرد على تلك المغالطات، فإن كتاباً كالجماهر كفيل بأن يسقط تلك المغالطات من أساسها. فمنهج الكتاب يعتمد بالدرجة الأولى على البحث في حقائق الأشياء واستكناه ماهيتها، ومحاولة التعرف على ما هو مهجور منها في صيغة علمية أقرب ما تكون إلى المنهج العلمي الحديث وأبعد ما تكون عن الخرافات والأوهام.

كما أن القارئ لفصول الكتاب سوف يلفت نظره دون شك، كثرة استشهاد البيروني بآيات القرآن الكريم، لاسيما فيما أورده من ترويحات في بداية الكتاب كدليل على امتزاج الإيمان بالعلم في شخص البيروني وأن إيمانه وحسن إسلامه من تمام أدواته كعالم من زمرة العلماء في العلوم العقلية.

وربما كانت مقدمة الكتاب أبلغ رد على هؤلاء المستشرقين الذين يزعمون أن الإسلام دين يناقض العلم. فها هي مقدمة لكتاب علمي محض في المعادن والأحجار الكريمة، توشك أن تكون قطعة من الأدب الإسلامي الرفيع أقرب ما تكون في معناها ومبناها لكتابات المتصوفة والفقهاء وليست لعالم من العلوم الطبيعية.

يقول البيروني بعد البسملة: "الحمد لله رب العالمين الذي لما توحد بالأزل والأبد، وتفرد بالدوام والسرمد، جعل البقاء في الدنيا علة الفناء، والسلامة والصحة داعية الآفات والأدواء. ثم قسم الأرزاق وفق الآجال وصيّر سببها الإشاعة في الأعمال. كما سخر الشمس والقمر دائبين على رفع الماء إلى السحاب، حتى إذا أقلت الثقال، ساقتها الرياح إلى ميت التراب، وأنزلت إلى الأرض ماء مباركاً، فأخرجت به خيراً متداركاً، متاعاً للأنام وإلى أن يعود بجريه إلى البحار والاستقرار، ويعلم ما يلج في الأرض ويخرج منها، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها، وقد أحاط بكل شيء علماً، وأمضى فيه بقدرته وحكمته حكماً، وصلى الله على من كشف به الضلالة، وختم بإرساله الرسالة محمد وعلى من اهتدى بهديه، واعتز بعزه، من آله وأهل بيته، والمنتجبين من أصحابه، والله الموفق"[2].

الآراء الرائدة في الجماهر:

حظي كتاب البيروني بقدر لا بأس به من اهتمام وعناية الباحثين العرب؛ إما ضمن سياق المؤلفات التي تختص بالبيروني وحده، وإما ضمن سياق المؤلفات التي تعنى بتاريخ العلم العربي. وبالإضافة إلى ذلك هناك عدد غير قليل من المقالات والدراسات التي تناولت كتاب "الجماهر" فقط.

---

(1) انظر "عالم الكتب" المجلد 15، العدد الأول، يناير 1994، التعقيب على محاضرة ريبان، مصطفى يعقوب عبد النبي، ص 47 — 57.

(2) الجماهر، مصدر سابق، ص 2.

ومن الملاحظ في تلك المقالات والدراسات أنه يغلب عليها تناول المحتوى العام للكتاب وأهميته بالنسبة إلى علم المعادن الحديث.

وعلى الرغم من أهمية هذه المقالات والدراسات، إلا أنها قد أغفلت عدداً من الآراء التي أوردها البيروني، ولاسيما تلك التي جاءت في سياق الملاحظات العابرة، أو الأقوال المختصرة التي تنم عن سياق تجربة وبحث، إلا أنه قد آثر أن يوجزها في جملة أو بعض الجمل.

ولعلنا لا نبالغ إن قلنا إن تمام معرفة الكتاب حق المعرفة، لا يكمل بدون أن تأخذ مثل هذه الملاحظات والأقوال حظها من البحث والتحليل، فربما ينتج عن تلك الملاحظات والأقوال آراء غير مسبوقة يمكن وضعها في عداد الآراء الرائدة في بابها، والتي مرت عليها قرون عديدة قبل أن تثبت صحتها لدى علماء الغرب بعد تطور علم المعادن.

وفيما يلي عرض لبعض تلك الآراء غير المسبوقة، والتي غابت عن فطنة الباحثين العرب، مما يعد استكمالاً لجهود هؤلاء الباحثين:

1 ـ من اللافت للنظر أن البيروني قد أعطى للوزن النوعي أهمية خاصة في التمييز بين المعادن، وقد أثارت دقة البيروني في إيجاد الوزن النوعي لعدد من المعادن والفلزات، انتباه جمهرة من المستشرقين وخاصة المستشرق الألماني فيدمان E.Wiedemann الذي أظهر مدى التطابق بين أوزان البيروني والأوزان الحديثة[1]. أما المستشرق الإيطالي الشهير ألدوميلي Aldo Mieli فيقول في هذا الشأن: "وينبغي أن نقف هنا قليلاً عند تقديرات الثقل النوعي التي عملها البيروني، لأنها تكون إحدى النتائج الطيّبة التي وصل إليها العرب في الطبيعيات التجريبية. ونستطيع أن نقدر هذه الدقة في طريقة البيروني ومهارته في إجراء التجارب إذ لاحظنا أنه اعترف بأن النسبة بين الماء الحار والبارد هي 41677 ولم يكن ممكناً قياس درجة الحرارة بدقة حينذاك[2].

وتكمن أهمية الوزن النوعي عندما يشترك معدنان أو أكثر في بعض الخصائص، كاللون مثلاً، أو المحك (المخدش)، الأمر الذي يستلزم بالتالي وجود خاصية ثالثة كالوزن النوعي كإحدى الخصائص المميزة للمعادن.

وعلى سبيل المثال فعندما زعم البعض أن الكهربا ـ وهو الجوهر المعروف بالعنبر Amber ـ هو صمغ شجرة السندروس، أوضح البيروني الاختلاف بينهما عن طريق الوزن النوعي بقوله: "وإنما يختلفان بالخفة والثقل فإن قياس وزن الكهربا بالقطب وهو واحد وعشرون وربع وسدس"[3].

ليس هذا فحسب بل إنه استطاع تقدير الفروق الطفيفة في الأوزان النوعية لمعدنين من جنس واحد، الأمر الذي لم يتضح إلا في المراجع الحديثة في علوم المعادن.

(1) في تراثنا العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 48.

(2) العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ألدوميلي، ترجمة د. عبد الحليم النجار ود. محمد يوسف موسى، ص 193.

(3) الجماهر، مصدر سابق، ص 211.

يقول البيروني: "وأما أوزان اليواقيت إذا تساوت في الحجم واختلفت في اللون بحسب ما اعتبرناه وتولينا امتحانه وأما الأكهب[1]. ـ يقصد بذلك الياقوت الرمادي اللون والذي يقترب من السواد ـ فإنا وجدناه أثقل من الأحمر بشيء يسير، فالأكهب إذا كان في الوزن مئة كان وزن الأحمر الذي يساويه في الحجم سبعة وتسعين وثمن.... الخ[2].

وعندما نطابق ما قاله البيروني بالمعطيات العلمية الحديثة سوف نجد أن الكورندم Corundum والذي يتكون كيميائياً من أكسيد الألومنيوم، يشمل ضرورياً شتى من المعادن تختلف في ألوانها التي ترجع إلى وجود بعض الشوائب من العناصر التي تكسب معادن الكورندم ألوانها المميزة.

فيرجع لون الياقوت الأحمر إلى وجود آثار من عنصر الكروم، أما الياقوت المائل للسواد ـ أو الأكهب بلغة البيروني ـ فيرجع إلى وجود مركبات الحديدوز والحديديك مما يجعله أثقل قليلاً من الياقوت الأحمر.

ولا تختلف النسبة بين الياقوت الأكهب والأحمر عند البيروني كثيراً عما هي عليه الآن، إذ أن الوزن النوعي لأصناف الكورندم يتراوح ما بين 3.95 إلى 4.1.[3]

2 ـ من الملاحظات العابرة التي أوردها البيروني والتي تمثل في نفس الوقت قيمة علمية هامة، لم تثبت صحتها إلا بعد أن قطعت علوم المعادن أشواطاً بعيدة، أما ما يختص بمعدن المغناطيس Magnetite إذ يقول: "ويوجد المغناطيس بالقرب من قرية خشباجي على شكل صخور يضعف منها جذب ما كان منها للشمس ضاحياً، ويقوى ما كان في العمق راسباً. وكنت أنا قد وجهت إليها من يطلب قطعة منه قوية الفعل نافذة القوة ـ فزعم أنه انتهى إلى وجه الجبل الذي يجذب إليه المنقار[4]، الذي في يده، ولم ينقص وزن المنقار من الأربعة أرطال. ولا محالة أن الجانب كان وراء ذلك الوجه، فلو أزيل ذلك الحجاب عنه لتضاعف جذبه إليه... الخ[5]. والتفسير العلمي الحديث لما رواه البيروني، أنه من الظواهر الجيوكيميائية المتعلقة بمعدن المغناطيس، هو تحوله بفعل العوامل الجوية في الأماكن الحارة المناخ، إلى معدن آخر هو معدن المارتيت Martite ، مروراً بمعدن الهيماتيت Hematite ويطلق على هذه العملية اسم Martitisation[6]. ومعنى هذا أن المغناطيس الموجود على سطح الجبل قد ضعفت مغناطيسيته لأنه تحول إلى المارتيت بينما بقي

---

(1) الكهبة: غبرة مشربة سواداً، اللسان، مادة (كهب)، ج 2 ص 3945.

(2) الجماهر، مصدر سابق، ص 77.

(3) Acourse of Mineraogy, A. Betekhtin, p. 264.

(4) المنقار، هو أقرب ما يكون إلى الشاكوش الجيولوجي الحالي. جاء في اللسان مادة (نقر) ج 6 ص4518، المنقار: حديدة كالفأس يقطع به الحجارة والأرض الصلبة.

(5) الجماهر، مصدر سابق، ص 213.

(6) A Course of Mineralogy, A. Betekhtin, P. 276.

المجناتيــت الكائن تحت الجبل على حاله من قوة المغناطيسية بدليل قول البيروني: "أنه لو أزيل ذلك الحجاب لتضاعف جذبه".

3 ـ مــن الثابت أن البيروني هو أول من وصف بدقة؛ الشكل البلوري Ctystal form لمعدن "اللعــل" الــذي يقابلــه فــي مصــطلحات علــم المعادن، معدن "سبنيل" Spinel (أكسيد ألومنيوم ومغنسـيوم)[1]، وصـفـاً لا يـبعد كثيرا عن معطيات علم البلورات Crystallography، إذ وصف بلوراتــه بأنهــا متفاوتة الحجم من حجم البندقة إلى قدر البطيخة[2]. ويصفها في موضع آخر بأنها، كأعلام النرد وبياذق الشطرنج مثمنة ومسدسة كالمنحوتة بالصناعة"[3].

وإذا ترجمــنا قــول البيرونــي إلى المعطيات العلمية الحديثة في علم البلورات، سوف نجد أن البيرونــي لم يذكر البندقية أو البطيخة اعتباطاً فقد أراد الدلالة على أن "اللعل" ـ أي سبينل ـ يشبه في الشكل الكرة التامة الاستدارة. وهذا صحيح للغاية فإن الفصيلة البلورية لهذا المعدن، هي المكعب Cubic والتــي من خصائصها أن تكون متساوية الأبعاد، أي أنها تشبه الكرة في كثير من الحالات، كما أن وصفه أيضاً بأنها مثمنة مسدسة وكأنها مصنوعة وليست طبيعية، صحيح كذلك إذ أن النظام الــبلوري Crystal system الــذي ينتمــي إلــيه معــدن "ســبينل" نظام السداسي الثماني الأوجه Hexaoctahedron[4]. وعلــى هــذا فإن البيروني هو أول من وصف النظام البلوري لهذا المعدن قبل أن يولد علم البلورات بعدة قرون.

خاتمة:

وإذا كــان مــا مر ذكره يمثل شواهد قليلة من سبق وإبداع البيروني، فقد حرصنا على الاكتفاء بالقلــيل للدلالــة على الكثير، لأن الهدف من ذكر هذه الشواهد هو مجرد التمثيل لا الحصر، الأمر الــذي يجعــل مــن الجماهر واحداً من الكتب المؤثرة في تاريخ العلم، لا من حيث محتواه في علم المعــادن فحسب، ولكن من حيث اشتماله على الكثير من الآراء التي جاءت على مثال غير مسبوق بالقياس إلى زمن البيروني.

ولاشــك أن كتاباً بهذا الحجم من المعطيات العلمية الصحيحة في زمن قد سادت فيه الخرافات المــنقولة عن التراث اليوناني، والتي تسربت بدورها إلى مؤلفات التراث العلمي العربي، أحرى به أن يــأخذ مكانــه اللائق به بين كتب التراث العلمي، لسبب بسيط للغاية؛ وهو أن الجماهر يجمع بين دفتيه المعادلة الصعبة وهي؛ التوفيق بين الأصالة والمعاصرة.

(1) نخب الذخائر، مصدر سابق، ص 14.
(2) الجماهر، مصدر سابق، ص 85.
(3) المصدر السابق، ص 87.
(4) A Course of Mineralogy, A. Betekhtin, p. 274.

غير أنه مما يؤسف له أن الكتاب بوضعه الحالي والذي مر على تحقيقه ما يقرب من ستين عاماً لا يسهم في تعريف القارئ بمدى الإبداع العلمي الذي جسده البيروني في "الجماهر" لأسباب شتى لعل أبرزها فيما يلي:

1 ـ أن التحقيق لم يخرج ـ في معظم الأحوال ـ عن إثبات الساقط من النسخ والاستدراك على النساخ فيما يقع منهم عادة من أوجه مظاهر التحريف. وقد كان أجدر بالمحقق أن يولي النص عناية خاصة بشرح الألفاظ الغريبة التي تعوق القارئ عن فهم متابعة ما يقرأ دون اللجوء إلى المعاجم وشروح اللغة.

2 ـ أغفل التحقيق تفسير كثير من الجمل الغامضة فجاءت بعض فقار النص أشبه بالأحاجي والألغاز وكان من الواجب عليه أن يتعرض بشيء من الشرح والتفسير حيال ما أبهم من فقار النص.

3 ـ لم يتعرض المحقق إلى المحتوى العلمي لفصول الكتاب، وقد كان من الواجب عليه ـ على الأقل ـ أن يذكر المرادف العلمي لأسماء الأحجار الكريمة حتى لا يستغلق على القارئ فهم النص وهو يطالع أسماء مثل "اللعل" و"السنباذج" و"الكرك"... الخ.

4 ـ أغفل المحقق تماماً ما يحرص عليه المحققون عادة من كتابة بعض الفصول التي تتعلق بالمؤلف والكتاب، وبيان المحتوى العلمي فيه، لاسيما بيان وجه السبق والابتكار فيما كتبه المؤلف.

ولقد سبق أن كتبنا في غير هذا المكان قائلين: "أن تحقيق كتاب "الجماهر" للبيروني إنما هو تحقيق مبتور، الأمر الذي جعل منه كتاباً أشبه بالمخطوطات، فلا شروح أو تعليقات تفيد المعنى، فضلاً عن إغفال الجانب العلمي للكتاب، وكان كل قصارى جهد المحقق إثبات ما وقع من النساخ من أخطاء وتحريف.

وإذا كنا نأمل في شيء فإننا نأمل أن يعاد تحقيق هذا الكتاب الجليل على أساس من التحقيق العلمي؛ أي تفسير ما ورد فيه تفسيراً علمياً"[1].

وها نحن الآن نجدد هذه الدعوة علها تلقى مجيباً.

❑

[1] العلم، العدد 149، فبراير 1989، الجماهر يحتاج لإعادة تحقيقه، مصطفى يعقوب عبد النبي، ص 40 ـ 42.

المراجع :

أولاً: المراجع العربية

1 ـ الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1934.

2 ـ الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة، بيروت، 1992.

3 ـ أعلام الفكر الإنساني، نخبة من الأساتذة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984.

4 ـ تاريخ حكماء الإسلام ظهير الدين البيهقي، تحقيق محمد كرد علي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1988.

5 ـ تاريخ العرب، د. فيليب حتي، ترجمة محمد مبروك نافع، دار التوزيع والطباعة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة، 1949.

6 ـ تاريخ العرب العام، ل. سيديو، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة، الطبعة الثانية، 1969.

7 ـ تاريخ العلم ودور العلماء العربي في تقدمه، د. عبد الحليم منتصر، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1967.

8 ـ تاريخ العلوم العام، رنيه تاتون، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1988.

9 ـ تراث الإسلام، شاخت وبوذورث، ترجمة د. حسين مؤنس وإحسان صديق العمد، سلسلة عالم المعرفة رقم 12، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.

10 ـ الثروة المعدنية في العالم العربي، د. محمد يوسف ود. سمير عوض، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1974.

11 ـ الجماهر في معرفة الجواهر، أبو الريحان البيروني، تحقيق سالم الكرنكوي، حيدر أباد، الدكن، 1355 هـ.

12 ـ حضارة الإسلام، جوستاف جرونيباوم، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994.

13 ـ حضارة العرب، جوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1969.

14 ـ دائرة المعارف الإسلامية، لفيف من المستشرقين، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد وآخرين، دار الشعب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969.

15 ـ شمس العرب تسطع على الغرب، زجريد هونكه، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار الآفاق الجديدة، الطبعة السادسة، بيروت، 1981.

16 ـ عبقرية العرب في لغتهم الجميلة، د. محمد التونجي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1982.

17 ـ عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، زكريا بن محمد القزويني، تحقيق فاروق سعد، الطبعة الرابعة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981.

18 ـ عصر المأمون، د. أحمد فريد رفاعي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1927.

19 ـ العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ألدوميلي، ترجمة د. عبد الحليم النجار ود. محمد يوسف موسى، دار القلم، القاهرة، 1962.

20 ـ العلم في التاريخ، ج. د. برنال، ترجمة د. علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.

21 ـ فضل الإسلام على الحضارة العربية، مونتجمري وات، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة، 1983.

22 ـ فلسفة الاستشراق، د. أحمد سمايلوفتش، دار المعارف، القاهرة، 1977.

23 ـ في تراثنا العربي الإسلامي، د. توفيق الطويل، سلسلة عالم المعرفة رقم 87، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985.

24 ـ القرآن والمنهج العلمي المعاصر، عبد الحليم

الجندي، دار المعارف، القاهرة، 1984.

25 ـ قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران وآخرين، الطبعة الثالثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968.

26ـ لسان العرب، جمال الدين بن منظور، تحقيق عبد الله الكبير وآخرين، دار المعارف، القاهرة، 1980.

27 ـ معالم تاريخ الإنسانية، هـ. ج. ويلز، ترجمة عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، القاهرة، 194.

28 ـ نخب الذخائر في أحوال الجواهر، ابن الأكفاني، تحقيق أنستاس ماري الكرملي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1939.

29 ـ نشوء اللغة العربية ونموها واكتهالها، أنستاس ماري الكرملي، عالم الكتب، القاهرة، بدون تاريخ.

30 ـ نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، د. قيس هادي أحمد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986.

ثانياً: المراجع الأجنبية

31 – A Course of Mineralogy, A. Betekhtin, Peace Publ; Mscow.

□□□

الجودي

الجبل الذي استقرت عليه سفينة نوح في القرآن الكريم والكتب المقدسة وكتب التاريخ

مختار فوزي النعال[*]

***ذكر** الإخباريون والرواة حكايات مختلفة متباينة عن الطوفان ومدته، وعن سفينة نوح عليه السلام، وما حُمل فيها من الناجين ومكان رُسوّها... وقد شاب هذه الحكايات كثير من المبالغات والأقاويل التي لا تقوم على سند صحيح، حتى كان بعضها ضرباً من الأساطير، كما قيل في قصة السباع والطير والوحش والبهائم التي حملها نوح معه في السفينة، وتعلّق الشيطان بذنب الحمار، وقصة الحية والعقرب، والفأر التي قرضت حبال السفينة، وسواها[1]...*

غير أن رجال الدين وعلماء الجغرافية لم يختلفوا في وقوع الطوفان، ولا في مكانه الذي استوت عليه سفينة نوح ﷺ، وإن كان هناك خلاف في تسمية هذا المكان، فقد قيل: هو جبل بالجزيرة قرب الموصل، وقيل: إنه بآمد ـ ديار بكر ـ وقيل: هو جبل يقع في جنوب أرمينية، وقيل: هو جبل مطلّ على جزيرة ابن عُمر، في الجانب الشرقي من نهر دجلة[2]. فجميع هذه المسميات هي لمكان واحد تعاورته أسماء جمّة، فآمد في الجزيرة جنوب أرمينية وقرب الموصل، وجزيرة ابن عمر قرب الموصل جنوب أرمينية، يطل عليها جبل آرارات.

وقد أيدت الكتب المقدسة وعلماء الجغرافية قصة الطوفان ووقوعه، كما حدد بعضهم مكان رسو السفينة، فالطوفان حادثة كونية كبرى شملت أنحاء المعمورة في رأي المفسرين وعند أهل الكتاب، ويؤيد هذا الرأيَ ما عثر عليه الجيولوجيون من المستحاثات والأحافيز، فقد عثروا على

(*) باحث من سورية.

(1) حياة الحيوان الكبرى لكمال الدين محمد الدميري ج2 مادة "السنور" وينظر الكامل في التاريخ لابن الأثير الجزء الأول ص 71.

(2) يقول ياقوت في معجم البلدان الجزء الأول ص 138: ((جزيرة ابن عُمر فوق الموصل، يحيط بها نهر دجلة)).

أصداف وأسماك متحجرة في أعالي الجبال، وهي لا تكون عادةً إلا في البحار.

والـذي انعقـد عليه الرأي: أن الطوفان كان شاملاً لقوم نوح الذين لم يكن في الأرض غيرهم يومذاك. فقد كانوا مُقيمين في منطقة الشرق الأوسط، أما في سائر أجزاء الكرة الأرضية، فليس ثمة نص قاطع ــ لا في القرآن الكريم، ولا في سواه ــ يشير إلى تغطية الأرض جميعها بالمياه.

يقـول عـبد الوهاب النجار: (ليس في هذه المسألة نص قاطع في القرآن، والذي أميل إليه أن يكون الطوفان خاصة، وأن النوع الإنساني لم يكن منتشراً في جميع أنحاء الكرة الأرضية)[1].

ذكر الطوفان في القرآن الكريم بلفظه صراحة مرة واحدة وذلك في قوله تعالى:

﴿ولقـد أرسـلْنا نوحـاً إلـى قومه فلبثَ فيهم ألفَ سنةٍ إلاّ خمسين عاماً، فأخذهم الطوفانُ وهم ظالمون﴾ العنكبوت /14. وأشير إليه بغير لفظة في سورة القمر بقوله تعالى:

﴿ ففتَحـنا أبـوابَ السماءِ بماءٍ منهمرٍ، وفجّرنا الأرضَ عيوناً، فالتقى الماءُ على أمرٍ قد قُدر﴾ القمـر /11 ت 12. أما "قصةُ الطوفان" فقد جاءت موسعة في سورة هود وذلك في قوله تعالى، بعد الكـلام على نوحٍ وصُنعه للسفينة: ﴿حتى إذا فارَ التنور قلنا احملْ فيها من كلٍّ زوجيْنِ اثنيْنِ وأهلَكَ، إلاّ مَـن سَـبقَ علـيه القـولُ ومَن آمَنَ، وما آمنَ معه إلاّ قليل، وقال اركبوا فيها باسم الله مَجراها ومُرساها إنّ ربّي لغفورٌ رحيم* هي تَجري بهم في موجٍ كالجبال، ونادى نوحٌ ابنَه، وكان في مَعزِلٍ يـا بنـيَّ اركبْ معَنا ولا تكن من الكافرين* قال سآوي إلى جبلٍ يعصمني من الماء، قال لا عاصمَ الـيومَ من أمرِ الله إلاّ مَن رَحِمَ. وحالَ بينهما الموجُ فكانَ من المُغرَقين* وقيلَ يا أرضُ ابلَعي ماءكِ ويا سماءُ اقلعي. وغيضَ الماءُ وقُضيَ الأمرُ واستوتْ على الجُوديّ، وقيلَ بُعداً للقوم الظالمين﴾ هود / الآيات 40 ــ 44.

فهـذه الآيات تفصّل القول في قصة "الطوفان" دون أن تسميه، كما تشير الآيات الأخيرة إلى أن السـفينة اسـتقرّت علـى "الجودي".. هكذا أُطلق القرآن الكريم اسم "الجودي" على هذا الجبل التي استوت عليه سفينة نوح... وفي اسم هذا الجبل أقوال تختلف لفظاً باختلاف الأمم التي تعاقبت عليه، وأطلقـت كل أمة عليه اسماً وفق لغتها، لكن جميع هذه الأسماء حدّدت له مكاناً مخصوصاً معلوماً نذكـر منها ما جاء في الكتاب المقدس: ﴿وكان الطوفان أربعين يوماً على الأرض، وأجاءَ اللهُ ريحاً علـى الأرض، فهـدأت المياه وانسدّت ينابيع الغمْرِ، ورجعت المياه عن الأرض واستقرّ الفُلك على أراراط﴾ التكوين /7 ــ 8.

وأراراط هذا لفظ عبريّ مأخوذ من أصل أكادي (أورارطو) أُطلق على منطقة جبلية في آسية، وهـي أعلى مكان في هضبة أرمينية، وعلى أحد هذه الجبال استقرّ فلك نوح، وقمة هذا الجبل يطلق علـيها "أرارات"، واسـمها فـي التركية "اغري داغ"[2]، ويقول ابن الأثير: (... انتهت السفينة إلى

---

[1] قصص الأنبياء لعبد الوهاب نجار، ص 36.

[2] قاموس الكتاب المقدس مادة (ارارات) ص 42.

الجودي، وهو جبل بناحية "قردي"[1] قرب الموصل)[2]، فالجودي جبل في "أرارات" يقع شمال العراق، ولفظ "أرارات" في النصوص الآشورية جاء بصيغة "أورارتو"، ولفظ الجودي في اللغة البابلية والكلدانية من "جدا ــ جوديا" أي علا وشب وارتفع. قال ياقوت الحموي: "... واستقرّت السفينة على الجودي... فلما جفّت الأرض خرج نوح ومن معه من السفينة وبنى مسجداً ومذبحاً لله تعالى وقرّب قرباناً، هذا لفظ تعريب التوراة حرفاً حرفاً، ومسجد نوح ﷺ موجود إلى الآن، بالجوديّ)[3].وجاء في دائرة المعارف الإسلامية (... الجُوديّ جبل شامخ في الشمال الشرقي لجزيرة ابن عُمر، وترجع شهرة هذا الجبل إلى استواء سفينة نوح عليه، وجاء في الكتاب المقدس: أن الفلك استقر على جبل أرارات، هذا الجبل يعرف بـ (ماسيس) في أرمينيا، وتذهب بعض التفاسير الدينية إلى أن الجبل المعروف بجبل الجودي هو بالأرمينية "كردخ" كما تقول المصادر النصرانية، وهو المكان الذي استقر عليه فُلك نوح)[4].

وجاء في الصفحة 69/ من المجلد الأول للموسوعة الأرمنية: "إن لأرارات ثلاثة أسماء هي: الجودي، قردى، أرارات". وقال القرطبي: (الجودي: اسم لكل جبل... ويقال إنّ الجُوديّ من جبال الجنة، فلهذا استوت عليه [السفينة]، ويقال: أكرم الله ثلاثة جبال بثلاثة نفر: الجوديّ بنوح، وطُور سيناء بموسى، وحراء بمحمدٍ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)[5].

وقال الفيروز أبادي: "الجوديّ جبل بالجزيرة استوت عليه سفينة نوح عليه السلام"[6]). كما وردت قصة الطوفان لدى البابليين في ملحمة "جلجامش". وجاءت قصة الطوفان في التوراة: "إن عدداً من البشر ازدادوا فكثرت شرورهم وآثامهم فعزم الرب على محو الجنس البشري وأمر نوحاً أن يصنع سفينة ضخمة يُدخل فيها من كل زوجين اثنين، أهله وزوجاته وأبناءه ثم كان الطوفان". وقال الحميري: (جبل الجودي بالجزيرة وهو قبل "قردي" وحدّث من رآه أنه ثلاثة أجبل بعضها فوق بعض.... وهناك بيعتان للنصارى ومسجد للمسلمين... وفي أسفل هذا الجبل مدينة "ثمانين")[7].

وذهب الأخباريون والمؤرخون ورجال التاريخ القدامى مذهباً بعيداً، فيه شيء من التمحل والتعسف، فذكروا في تاريخ ركون نوح ومن معه من الناجين في السفينة وفي تاريخ استوائها ورسوّها على الجودي أقوالاً لا يُطمأن إليها، فقالوا: كان ركوب نوح ومن معه في السفينة لعشر

---

(1) يقول ياقوت الحموي في معجم البلدان الجزء الرابع، مادة (قردي): "قردي قرية قريبة من جبل الجودي وعندها رست سفينة نوح عليه السلام".

(2) الكامل في التاريخ الجزء 1/ ص 73.

(3) معجم البلدان لياقوت الحموي "الجودي" الجزء 2 ص 179.

(4) دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري: "الجودي".

(5) الجامع لأحكام القرآن ج9 ص 42 عند الآية 44 من سورة هود.

(6) القاموس المحيط، للفيروز أبادي، مادة (جود) /وزاد الزبيدي في التاج بعد قول الفيروز أبادي "بالجزيرة": "قرب الموصل. وقيل: بالشام، وقيل: بالهند" ــ هيئة التحرير/.

(7) الروض المعطار في خبر الأقطار ص 181/ مادة (الجودي).

خلون من رجب، وكان خروجهم منها بعد استوائها على الجودي في العاشر من شهر المحرم أي في عاشوراء، فالشهور العربية في الجاهلية كانت شهوراً منسوبة إلى عاد أو إلى ثمود، وكانت بأسماء أخرى غير هذه الأسماء المعروفة اليوم، فضلاً عن النسيء الذي كانوا يؤرخون به شهراً ويقدمون شهراً آخر..

نخلص من هذه الأقوال إلى النتائج التالية:

ـ الطوفان حادثة كونية وقعت في زمن نوح ﷺ أيدتها الكتب الدينية المقدسة، ورجال العلم.

ـ الطوفان كان خاصاً بقوم نوح، لأنّ النوع البشري لم يكن منتشراً في الكرة الأرضية.

ـ في مكان استواء السفينة ورسوّها تذكر عدة أسماء هي: آراراط، قردي، اغرى داغ، كردخ، ماسيس، الجودي...

وجميع هذه الأسماء اسم لمكان واحد بعينه استوت عليه سفينة نوح ثم نزل منها هو ومن معه فبنوا حيث نزلوا قرية سماها نوح "ثمانين" بعدد الأشخاص الناجين من الغرق، وبنى مسجداً لا تزال آثاره باقية. وقد ذكرت وكالات الأنباء العالمية إن إحدى طائرات التجسس الأمريكية اكتشفت بقايا سفينة قديمة فوق جبل أرارات قيل إنها سفينة نوح، ولا تزال هذه البقايا موجودة عليه ومتحجرة.

ـ لم يذكر القرآن الكريم مكان الجودي[1]، لأن العبرة ليست في المكان وإنما فيما آلت إليه قصة الطوفان وأسبابه، وما آل إليه مصير الكافرين حيث تمت كلمة الله وقيل بعداً للقوم الظالمين.

□

[1] قال العلامة محمود محمد شاكر في تقديمه للكتاب "جمهرة نسب قريش" للزبير بن بكار ص52 عن ط الجودي": "قالوا: جبلٌ بالجزيرة، استوت عليه سفينة نوح، ولا أقطع القول في أي جبل هو؟ فإنهم ذكروا أن "الجودي" أيضاً جبل آخر بأجا، أحد جبلَيْ طيّء. وقيل أيضاً: إن الجودي اسم لكل جبل. وقيل: الجودي هو جبل الطور. وكل ما لم يأت فيه بيانٌ فصلٌ في كتاب الله، فهو من الحقائق التي لا تُدرك إلاّ بخبر عن رسول الله ﷺ، وهو الذي جعل الله إليه بيان القرآن، فإنْ لم يأت "البيانُ عنه، فالتوقف فيه واجب، أيّ الجبال التي ذكروها هو؟. اهـ. [هيئة التحرير].

ثبت المصادر والمراجع :

1) الجامع لحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ـ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة.
2) حياة الحيوان الكبرى ـ كمال الدين بن محمد الدميري ـ دار التحرير للطباعة والنشر ـ القاهرة.
3) دائرة المعارف الإسلامية ـ لفيف من المستشرقين ـ مركز الشارقة للإبداع الفكري.
4) الروض المعطار في خبر الأقطار ـ محمد عبد المنعم الحميري ـ مكتبة لبنان الطبعة الثانية 1984م.
5) قاموس الكتاب المقدس ـ بطرس عبد الملك وزميلاه ـ منشورات مكتبة المشعل، بيروت 1981م.
6) القاموس المحيط ـ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي ـ مؤسسة الرسالة ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة 1986 م.
7) قصص القرآن ـ عبد الوهاب النجّار ـ مكتبة وهبة ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة. (د.ت)
8) الكامل في التاريخ ـ محمد بن محمد بن عبد الكريم، المعروف بابن الأثير ـ نشر وتوزيع دار صادر ـ بيروت.
9) معجم البلدان ـ ياقوت بن عبد الله الحموي ـ دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر ـ بيروت 1955 ـ 1957م.

□□□

أخبار التراث

أمينة التحرير

مطبوعات:

كتب:

– عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وعن سلسلة عالم المعرفة، صدر كتاب (**جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف، ولماذا؟**) تأليف ريتشارد إي. نيسبت، وترجمة شوقي جلال.

يمثل الكتاب فتحا جديداً في بحوث علم النفس الثقافي، وهو خريطة توضح الفواصل بين الثقافات والرؤى أو المعرفة. خريطة تكشف أن هناك عوالم لا عالماً واحداً من النواحي الفكرية والثقافية والمعرفية. ويحدد أيضاً الجسور للوصل بينها، ويعرض تنبؤاته في ضوء التحولات العالمية الجديدة. ويعد الكتاب إسهاماً مميزاً في مجالات التعليم والعلم والصحة ومشروعات الأعمال والسياسة الدولية واللغة وفقه الأديان.

– عن وزارة الثقافة السورية صدر كتاب (**مملكة إيمار في عصر البرونز الحديث: 1600 – 1200 ق.م.**) تأليف الدكتور بسام جاموس.

يذكر الكاتب أن مملكة إيمار تقع على الضفة اليمنى لنهر الفرات، وقد سيطرت على أعالي حوض الفرات الأوسط ومناطق بلاد الشام الشمالية، وعاصرت مملكتين مهمتين هما: مملكة ماري ومملكة إيبلا.

يضم الكتاب أربعة فصول، تحدث فيها الكاتب عن المعالم الجغرافية والتاريخية لموقع مملكة إيمار، وما تم فيها من أعمال تنقيب، مع عرض تحليلي لأهم النصوص السومرية والأكادية من محفوظات مملكة إيمار المترجمة إلى اللغة العربية، والتي تضمنت صفقات تجارية ونصوصاً ملكية وقصائد أدبية ونصوصاً قانونية.

– عن وزارة الثقافة السورية صدرت طبعة جديدة من **ديوان أبي فراس الحمداني** (320 – 357هـ) رواية أبي عبد الله الحسين بن خالويه. يضم الديوان حياة الشاعر وقصائده في الأسر وأشعاره التي أرسلها إلى أصحابه وأقاربه. وقد عني بجمع تراث أبي فراس الشعري ونشره الدكتور

سامي الدهان، واختار نصوصه وقدم له وشرحه أحمد عكيدي.

ـ عن دارة الملك عبد العزيز صدر عام 2004م كتاب (**الديباج الخسرواني في أخبار أعيان المخلاف السليماني**)، تأليف الحسن بن أحمد عاكش الضمدي (1804 ـ 1837م)، تحقيق د. إسماعيل بن محمد البشري.

يرصد الكتاب الأحداث التي شهدتها منطقة جازان خلال أربعة وخمسين عاماً (1217 ـ 1270هـ)، إلى جانب الأنشطة العلمية والأدبية والاجتماعية والآثار الجغرافية والفلكية. ويكتسب الكتاب أهمية من أنه يؤرخ لمنطقة جازان في تلك الفترة، وأن مؤلفه معاصر للأحداث. يحمل الكتاب الرقم /158/ من سلسلة الدارة ويقع في /658، صفحة من القطع الكبير ويضم الكشافات التالية: الآيات القرآنية، الأحاديث النبوية، الأعلام، القوافي، الأماكن والبلدان، الفرق والطوائف والأمم والقبائل، الكتب، السنوات.

ـ عن دارة الملك عبد العزيز والفرع الإقليمي العربي للمجلس الدولي للأرشيف، صدر عام 2005م كتاب (**الوثائق العثمانية في الأرشيفات العربية والتركية**)، ويضم بحوث ندوة الأرشيف العثماني التي عقدتها دارة الملك عبد العزيز في الرياض خلال المدة من 13 ـ 16 مايو 2001م. وقد تناولت البحوث جوانب مهمة في التعريف بالوثائق العثمانية لأهميتها ولما تحتويه من معلومات تخص المنطقة العربية وتؤكد الروابط التاريخية المشتركة بين العثمانيين والمنطقة العربية.

يحمل الكتاب الرقم /163/ من سلسلة الدارة، ويقع في 478 صفحة من القطع الكبير، ويضم صوراً من الوثائق العثمانية في فلسطين.

ـ أصدرت الباحثة الأردنية (سهاد قليبو)، كتاباً يقع في /111/ صفحة من القطع الكبير بعنوان (**الإسلام والعالمية والسامية**)، تتحدث فيه عن موضوعات متعددة منها: السامية، ميلاد الأنبياء إبراهيم وإسماعيل وإسحق، القدس والعولمة، القدس وثقافة السلام، الأقصى للمسلمين فقط، والتوراة تؤكد أن الهيكل المزعوم غير موجود في الحرم القدسي.

ـ عن وزارة الثقافة في المملكة الأردنية الهاشمية، وضمن سلسلة كتاب الشهر /37/ صدر كتاب (**الاتجاهات النقدية عند شراح ديوان المتنبي القدماء**) تأليف الدكتور عدنان عبيدات. يقع الكتاب في /570/ صفحة من القطع الكبير، ويضم مقدمة وخاتمة وبابين يندرج تحتهما فصول متعددة تبحث في بعضها الشروح اللغوية الكاملة لديوان المتنبي ومنها: الفَسْر لابن جني، وشرح شعر المتنبي لابن الإفليلي، وشرح الواحدي لديوان المتنبي، وتشمل أيضاً الشروح التي تناولت أبيات المعاني. أما الفصل الثاني فيتناول النقد الجمالي، والسرقات الجمالية، والنقد البلاغي والعروضي، والنقد اللغوي والنحوي.

ـ عن دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع في دمشق، صدر كتاب من تأليف (**هشام عارف الموعد ومأمون أحمد الموعد**) عنوانه (صفورية: جبل السنديان).

يؤرخ الكتاب لمنطقة صفورية في فلسطين العربية جغرافياً وتاريخياً وثقافياً واجتماعياً وبشرياً، وذلك إسهاماً في حفظ وتوثيق التراث الفلسطيني الذي يحاول العدو الصهيوني تدميره وطمسه. يقع الكتاب في /446/ صفحة من القطع الكبير، وصدر عام 2004م.

* * *

دوريات:

ـ عن منتدى المعارج لحوار الأديان صدر **العدد /58/ من مجلة المعارج**، وهو ملف خاص **بالاجتماع الديني**: رؤية مسيحية ـ إسلامية. وقد صدّر العدد رئيس التحرير الشيخ حسين أحمد شحادة بكلمة ضمنها رغبته في أن يغدو منتدى المعارج مركز استقطاب، وإشعاع فكري، وتنوير اجتماعي وتأسيس مرجعية جديدة في مواجهة قوى التعصب والتجهيل الديني في منطقتنا، لإخراج الخطاب الديني من بلادته وجموده. ويرى الشيخ حسين أن الوضع الراهن بحاجة ماسة لإيجاد مؤسسة أو أكاديمية عربية عالمية تعمل على رسالة الاتصال والتواصل الخلاق بين الأديان. ويأمل أن تكون هذه الأكاديمية أول إنجاز نوعي يترجم على أرض الواقع كمؤسسة مسيحية ـ إسلامية مشتركة، وأن تشتمل الأقسام التالية:

التأليف وإعداد الأبحاث والدراسات، حوار الأديان والعلمنة، الحركات الدينية، الأديان والطوائف الدينية المستحدثة، الببلوغرافيا الدينية، الترجمة والإعلام، التراث والآثار والمخطوطات والسياحة الدينية، الدين ومشكلات العصر.

وقد ضم ملف المعارج بحوثاً مهمة كتبتها أقلام معروفة، نذكر منها:

"مسيحيو الشرق وتسامح الإسلام" للأب جوزيف حجار، "العالم الآخر المسيحية ـ الإسلام موجبات النجاح فيه" للكاتب محمد ياسين الأخرس، "الأديان وإشكالية المجتمع والحضارة" لرئيس الرابطة المارونية في لبنان ميشال إدة، "دور الدين في تشكيل النظام الاجتماعي" للدكتور حسن حنفي، "الدين كرافد لقوة المجتمع ووحدته" للقس الدكتور رياض جرجور.

* * *

ـ صدر العدد الرابع /تشرين الثاني ـ كانون أول 2004/ من **مجلة مدارات غربية**، وهي مجلة متخصصة في ترجمة وتعريب منجزات الفكر الغربي.

وقد جاء العدد تحت عنوان: الإسلام بعين الغرب، ومن الموضوعات الواردة فيه: حوار مع المؤرخ الفرنسي برونو إتيان، الحجاب في فرنسا، من هم مسلمو إيطاليا، الوضع القانوني الرائد للإسلام الإسباني، اللقاء المعقد للإسلام الأوروبي.

* * *

ندوات:

* بالتعاون بين اتحاد الكتاب العرب والمستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق أقيمت ندوة بتاريخ 22 ـ 23 /2005/2 في مبنى الاتحاد، اندرجت تحت محورين:

1 ـ الحوار الثقافي العربي الإيراني، 2 ـ العولمة ومشروع الشرق الأوسط الكبير وتأثيرهما على الثقافة العربية الإيرانية.

وقد شارك في المحور الأول من الجانب السوري الأستاذ محمد قجة والأستاذة جمانة طه، ومن الجانب الإيراني الأستاذ صباح زنكنة، وأدار الجلسة الدكتور محمد علي مهتدي.

وشارك في المحور الثاني من سورية د. خلف الجراد، د. أحمد عمران الزاوي، د. عبد النبي اصطيف، ومن الجانب الإيراني د. محمد علي سهتدي، د. عباس خامة يار. وأدار الجلسة الأستاذ محمد قجة. هذا وقد افتتحت الندوة بكلمة الشيخ محمدي عراقي رئيس رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية في إيران، وكلمة سعادة سفير إيران بدمشق الأستاذ محمد رضا باقري، وكلمة الدكتور مهدي سنائي معاون رئيس رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية بإيران، وأخيراً كلمة الدكتور علي عقلة عرسان رئيس اتحاد الكتاب العرب.

* عقد المركز الثقافي العربي بدمشق بالتعاون مع الهيئة العامة للإذاعة والتلفزيون في 2/22/ 2005 ندوة بعنوان: نظرة في مسيرة وتراث شاعر الشام شفيق جبري، شارك فيها الدكتور إحسان النص، والدكتور محمود الربداوي، والشاعر بيان صفدي، وأدار الندوة الأستاذ عبد الرحمن الحلبي، معد برنامج كاتب وموقف.

وقد حضر الندوة لفيف من أدباء وشعراء دمشق، تخللها مداخلات من الشعراء والأدباء المهتمين بأدب شفيق جبري ومؤلفاته، منهم الشاعر د. نذير العظمة، والناقد د. وهب رومية، والشاعر الأستاذ عمر النص.

وطرحت الندوة مقدمة عن سيرة الشاعر، ومجموعة فنونه الشعرية كالشعر الوطني والقومي والنضالي ضد الاستعمارين العثماني والفرنسي، واستعرض المشاركون في الندوة كوكبة شعراء الشام في مطلع القرن العشرين واتجاهاتهم الفنية كخير الدين الزركلي، ومحمد البزم، وخليل مردم بك، وبدوي الجبل، وعمر أبو ريشة، وبدر الدين الحامد وغيرهم، وما قدّمه هؤلاء من إسهامات فكرية في تصوير أحداث العصر وتحفيز الجماهير للنهضة والنضال.

مكتشفات أثرية:

ـ على بعد 57 كم شمال مدينة الرقة السورية وفي موقع الصبي الأبيض، كشفت البعثة الأثرية الهولندية عدداً من **الرقم الطينية ذات مضمون اقتصادي وتجاري ونصوص قضائية وتراتيل دينية تشير إلى الآلهة عشتار وعلاقتها مع الملك الآشوري آشور ـ نادين ـ بال**. وقد وجد بين الرقم رقيمٌ كبير الحجم نقش عليه نص المعاهدة المتفق عليها بين الإمبراطورية الآشورية وقبيلة

(النحانو). ويرجع تاريخ الرقم إلى العصر الآشوري الوسيط في القرن الثالث عشر ق. م.

هذا إلى جانب عدد كبير من الأدوات المختلفة من الأواني الفخارية ومجموعة من الأختام التي عرفت في سورية وفي الشرق الأدنى.

ـ اكتشفت بعثة الآثار الفرنسية العاملة في الأسوار الدفاعية في تدمر **مذبحاً نذرياً تقليدياً يحمل نصاً منقوشاً باللغة التدمرية**، يعبر عن تقدمة وتبرك بالرب ملكبل.

كمـا تم اكتشاف بقايا عظمية لجثث مدفونة ضمن توابيت خشبية للفترة البيزنطية وسراجين من الفخار يعود تاريخها للعهد التدمري في القرون الميلادية الأولى، وتم العثور على رأس شاب تدمري من الحجر المنحوت يعود للفترة نفسها.

ـ عـثرت بعـثة ألمانية تنقب في **مقبرة بالأقصر في مصر، على تابوت خشبي يرجع لعصر الأسـرة الثالـثة** عشر بعد /184/ عاماً على اكتشاف تابوت مماثل له. يعد هذا التابوت الأكبر من نوعـه حيـث يصل ارتفاعه إلى متر ونصف المتر، وعرضه متر واحد، وطوله 7و2م. نقش على الوجـه الخارجـي للتابوت كتابات هيروغليفية أفقية تحمل اسم صاحب المقبرة، ونقشت على الجدار الداخلـي للـتابوت نقوش ملونة لبعض الأثاث الجنائزي الخاص بالمتوفى إضافة إلى بعض تعاويذ التوابيت.

ـ عثر باحث يمني على **تمثالين منحوتين في جبل المشهد القريب من إحدى المدن التاريخية بمحافظـة حضـرموت اليمنـية**. ويرجح الباحث أن التمثالين يعودان لأحد ملوك قوم عاد التي ورد ذكرهم في القرآن الكريم، ويظهر أحد الملوك جالساً على كرسي العرش وتقف بجواره الملكة.

اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
DAMASCUS دمشق